

مكتبة
الدراسات الفلسفية

الشخصانية الإسلامية

الدكتور محمد عزيز الحبابي



الشخصانية الإسلامية

٠٠٦٩٢

الشخصانية الإسلامية

الدكتور محمد عزيز الحبابي

العميد الشرفي لكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالمغرب

الطبعة الثانية



دار المعارف

مدخل

نقتصر ، في هذا البحث ، على تعريف الشخص وتحديد أحواله ووضعيته معتمدين في ذلك على الاستنباط من المصادر الإسلامية الأولى الأساسية : القرآن والسنة . وسنهتم بإبراز الخطوط الكبرى للإسلام الأول ، إسلام محمد ومجبه : أكثر من اهتمامنا لمعرفة كيفية انتظام العالم الخاص بالشخص عند مفكرى الإسلام ، في مختلف العصور . ذلك أن تاريخ الفكر الإسلامى جد واسع - وهو أقرب للترعة الإنسانية (Phumanisme) منه لـ « الشخصية » (١) التى سنوليها عنايتنا هنا .

فنحن إذ نقتصر على « الكتاب والسنة » ، في بحثنا ، نتناول بالدرس الإسلام قبل احتكاكه بالثقافات اليونانية والفارسية والهندية (وقبل تفاعله مع الثقافة الإسرائيلية والمسيحية) مما سيجعلنا نبرز العناصر المكونة لشخصانية إسلامية أصيلة .

إن الصفحات التى تلى قد ترجمت في مجملها ، عن كتابنا « الشخصية الإسلامية » الذى صدر بالفرنسية (P. U. F. Paris) .

يبد أننا نشير إلى أن النص العربى يختلف عن النص الفرنسى بإضافات وتصرف ، خصوصاً ، حيث تطرقنا لمساكن حيوية بالنسبة للإسلام المعاصر (انظر مثلاً: من ص ٦٥ إلى ص ١٠٧) .

(١) نفضل استعمال هذا المصطلح لسببين :

- أولهما أنه مأخوذ من جذر اشتقت منه كلمة شخص التى توافق تماماً مفهوم « الذات » ، في معناها السيكولوجى والمجتمعى (كما ستضح ذلك فيما بعد) .
- وثانيهما أن المبارات التى استعملت ، حتى الآن ، للدلالة على الشخصية ، تظهر غير مطابقة وغير ملائمة . فـ « الفردية » من فرد (individu) ، والفرد لا يتوفر على البنى النفسانية والمجتمعية التى يتميز به الشخص . أما « الذاتية » فتطابق « أنا » ، وهو في مستوى عميق من حيث السيكولوجيا ، وضئيل من الناحية المجتمعية .

نتبه هنا إلى أننا نصد ، في هذه الدراسة ، على « مصطلحات فلسفية » ، فرنسى - عربى (ط ٢ ، نشر دار الكتاب ، الدار البيضاء) ، والإشارة إليه : م . ف .

ونبه أيضاً إلى أننا ، عند ما نستشهد بالقرآن ، قد ذكر اسم السورة ورقمها أولاً ثم رقم الآية .

القسم الأول

معطيات أولية

الفصل الأول

١

مفهوم « شخصية »

كان الشعور بالذات ، عند العرب في الجاهلية ، مبطلاً بنوع من « الأنانية » القبلية^(١) . وبظهور الإسلام ، أخذ العربي ، تدريجياً ، يعي ذاته كجزء من أمة ، أى بوصفه جزءاً من مجموع المؤمنين ، داخل وحدة معشربة منظمة تنظيماً محكماً (مجتمعياً ، سياسياً ، وأخلاقياً) ، في امتداد أفق^(٢) : للأمة وللقبيلة ، وامتداد عمودي . يحركه نزوع نحو التعالي بفضل هذه الروابط الجماعية الجديدة التي تبنى المواطنة على القرابة الروحية ، والتي تجعل كل مؤمن مساوياً للآخرين « وإن هذه أمتكم أمة واحدة » ، (المؤمنون ٢٣ آية ٥٢) ، دخل العربي أورشاً تاريخية جديدة ، على مستوى العالم ، بذهنية وقيم وسلوك لم يكن له سابق معرفة بها . هكذا تجاوز العربي فرديته وحدود القبيلة والجنس . فبانتسابه « للأمة » ، أصبح مسئولاً ، هو عينه ، كفرد ، عن جميع أفعاله اتجاه الإله الكائن المطلق ، ونجاه جميع الكائنات البشرية باعتبارهم أنداده . وإخوانه لأنهم جميعاً مخلوقات الله الكائن - الكل - الأحد .

قد اكتسب مفهوم شخص ثراء بالنسبة للعصر الجاهلي ، من حيث الامتداد والعمق . فالإسلام . بتخطيه الأطر الضيقة للمعشر وإبداله القبلية بالأمة ، قد أعطى للكائن البشرى بعداً امتدادياً غير محدود ، لأن دين القرآن دين شمول :

(١) كانوا يحملون القبيلة محور الحياة العامة وخاصة بحث يذوب الفرد في القبيلة . انظر « أنانة »

و « إركيزان » (égocentrisme) في م . ف

(٢) انظر « الأبعاد الاجتماعية » و « الأبعاد المادية » في كتابنا *De l'être à la personne* 227 235

« وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين » (الأنبياء ٢١ آية ١٠٧) ، وفي سورة أخرى :
 « وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً » (سبأ ٣٤ آية ٢٨) .

لقد كان للبعد الامتدادى تأثيرات مباشرة على البعد العمقى . فكلما اتسع الأفق المجتمعى بمكتسبات جديدة ، تمت الحياة النفسانية والحياة العقلية . لقد عزز التفكير القبلى تواجد المسلمين داخل وحدة متماسكة تنزع إلى التعالى .

• • •

الإسلام مجموعة أنماط مختلفة لكنيونة الشخص : يحيا المسلم حياة إسلامية حقيقية عندما يعى ذاته كشعور متجسم فى العالم ، وعندما يلتزم بالبحث ، صادقاً ، عن واقعه الشخصى . وبما أن كل واحد منا متجسد ، وواع ، ولتزم ، كان علينا أن نتغير بتغييرنا للعالم ، وأن نجعله عالمًا أفضل ، طيقاً « لسنن الله » ، أى لقوانين أرادها الله ، وأوحى بها .

إن خالق كل الكائنات البشرية إله واحد ، فهى لذلك أشخاص متساوية فيما بينها ، وليس الفرق بين الأشخاص فرقاً نوعياً ، كما عند (أرسطو) الذى يجعل من الأرقاء مجرد « آلات حية » ، مشابة ، إنه فرق كينى فحسب . فهناك المؤمنون وغير المؤمنين (كافرون ، أو وثنيون ، أو مشركون) ، والرسالة الإلهية إذ تخاطب المؤمنين وغير المؤمنين ، دونما فرق ، تتعرف لهؤلاء ، وأولئك بتساو نوعى . إنها تتعرف لكل واحد بقيمة نوعية بصفته شخصاً — فى — ذاته . فليس هناك « أنا » وضع و « أنا » رفيع ، وإنما هى ذوات متساوية أمام الله والمجتمع . فلامؤمن ، كما لغير المؤمن ، قدرة متساوية على تغيير موقفهما من الإيمان : يمكن للكافر أن يؤمن ، كما يمكن للمؤمن أن يرتد . فالفرد يوجد كشخص بقدر ما تتأكد فيه المطامح (مثلاً : اعتناق الدين أو الكفر ، أو كل تغير أو اتخاذ رأى ، أو موقف بعد روية) .

• • •

إننا نحيا معتقداتنا ، ونبرهن عليها فى خضم الفعل ، إذن : فلكى نعرف إلى أى حد يمكننا أن نقول بأن الإسلام « شخصائى » ، يلزمنا أن نبرز الأفكار الأساسية (المتعلقة بالمعتقدات) والطرق المتبعة لعرضها (الأسلوب الميتافيزيقى) وخاصة الصلات الى تجمع بين المعتقدات والفعل .

الاستقلال الذاتي للشخص

الشخص قوة مبادرة واختيار : يلتزم ، وينلمج ، وينسجم . يشعر ، فيقبل أو يرفض ؛ تلك هي الخصائص اللازمة للاعتراف بأن الشخص استقلال — ذاتي .

في مسهل القرن الأول للهجرة ، عرّفت طائفة المرجئة الإيمان بأنه اعتقاد باطنى ، فلا يزول إيمان المرء . فى نظرم ، ولو أظهر الكفر قولاً وفعلًا ، بل حتى ولو اتبع الملة اليهودية أو النصرانية ، فى دار الإسلام ، مادام متيقناً ، يقيناً باطنياً ، أن لا إله إلا الله . ينسب ابن حزم تلك النظرية لجهم بن صفوان ، بل حتى لأئمة سنيين ، على رأسهم الأشعرى : « إن جهما والأشعرى يقولان : إن الإيمان عقد بالقلب فقط ، وإن أظهر الكفر والتثليث بلسانه وعبد الصليب ، فى دار الإسلام ، بلا تقية »^(١) .

معنى هذا أن الإيمان هو ، قبل كل شيء ، الاعتراف بوحداية الله واستقلاله المطلق . إذن . إن المؤمن (أى الفرد الذى يعرف الله بهاتين الصفتين) يعرف كذلك نفسه بأنه ، هو الآخر ، واحد ، مستقل ، إلا أن وحدانية الكائن البشرى واستقلاله ليسا مطلقين ، فالله وحده لا تعثر به النسبية .

مفهوم الاستقلال الذاتى ، هنا . هو ذاك الشيء الخاص بكل شخص ، نعتى واقع فرديته المخصصة له . فعندما نقول إن للأشخاص استقلالاً — ذاتياً نؤكد أن لا وجود لنموذج إنسانى أو لقالب يفرغ فيه جميع الأشخاص ليكونوا على نمط واحد ، إذ لكل شخص وجهته وتطلعاته الخاصة ، وهى منبع لا ينضب من العفوية والمبادهة : « لكل وجهة هو موليا ، فاستبقوا الخيرات » (البقرة ٢ آية ١٤٧) ، وفى آية أخرى : « قل : كل يعمل على شاكلته ، فربكم أعلم بمن هو أهدى سبيلا » (الإسراء ١٧ آية ٨٤) . وورد ، فى هذا المعنى ، الحديث المشهور : « اعملوا ! فكل ميسر لما خلق له »^(٢) .

يقرر هذا الحديث بأن لكل شخص معطيات طبيعية لكنها لا تستمر

(١) ابن حزم ، « الفصل » ، ج ٢ ص ٨٨ ، القاهرة ، ١٣٤٧ .

(٢) البخارى ، صحيح .

إلا بالأفعال : تبندى الشخصانية عندما يرفض الشخص الطاعة العمياء (طاعة الأشخاص وطاعة الأشياء) . ويعترف بالقيمة العليا للعقل والفكر . والاعتراف بتلك القيمة للشخص ليس معناه قبول المخاذلات أو السماح لبعض العقول أن تستبد بالأخرى ، وليس هو الخضوع الأعمى الذى يفرضه منهج من المذاهب ، ولو كان دينياً : « لا إكراه فى الدين » (البقرة ٢ آية ٢٥٦) . لهذا لا تقبل فى الإسلام أية واسطة بين البشر وبين ربهم ، إكليريكية كانت أو غيرها : « وإذا سألك عبادى عنى فإنى قريب . أجب دعوة الداع إذا دعان » (البقرة ٢ آية ١٨٦) .

• • •

يعد كل شخص نسخة من صنع الله . ولكنها نسخة فريدة . فمثل العالم الإنسانى كمثل كتاب عظيم : غير متناه . تتجاذب أوراقه وتتكامل ، برغم اختلافها واستقلالها وترباطها فى هذا الاستقلال . فنحن ، هنا ، بعيدون كل البعد عن الذهنية البدوية العربية التى سادت العصر الجاهلى والتى لا تتصور الكائن الإنسانى إلا داخل مجموعة شريعتها العصبية القبلية ، حيث يعد أفرادها نسخاً يطابق بعضها البعض ، ويدوب كل شخص فى القبيلة . لم تكن العصبية القبلية لتعترف بالتضامن والعلاقات الودية إلا بين من تجمعهم رابطة الرحم ، من قريب أو بعيد . وتنبنى واقعية العصبية على تقديس الجسد المشترك . فحتى أواخر العصر الجاهلى ، ظلت الروابط المشترية تعتمد على العصبية ، إلا أنها تجاوزت حدود القبيلة شيئاً ما . مع عدم تفهم الشخصية الإنسانية كذات مستقلة فى معناها الشامل . هكذا نرى عرب الجاهلية يفرقون بين العربى الذى يعد نفسه حراً ، مثل المواطن الأذنى ، ويرى العجمى ، أى الأجنبى الذى يجوز ، طبعاً ، استرقاقه . ففهوم « أجنبى » و « عجمى » يماثل مفهوم « برابرة » عند الرومان (من أغالين وسيثين وبارثين وأفارقة) . ويتحدث (سقراط) عن روح الحصان والكلب ، ليتقل إلى روح الرقيق ، كأنه يجد بينهما صلة طبيعية بدسية^(١) .

(١) انظر : أفلاطون ، هيباس الصغير ، ٣٧٥ .

وعلى العكس من ذلك ، يعتبر الإسلام أن كل كائن إنسانى شخص ، بقطع النظر عن عرقه ، ولغته ، ولونه ، إذ لا فرق بين العربى والعجمى ^(١) . فلنستمع لبعض ما جاء فى « خطبة الرضاع » ، حيث يقف النبى بين آلاف المؤمنين ليؤكد : « أيها الناس !

إن دماءكم ، وأموالكم عليكم حرام ، إلى أن تلقوا ربكم] . . . [وإنكم متلقون ربكم فسيألكم عن أعمالكم . . . » ^(٢) .

كما يصرح النبى ، فى خطبة ألقاها بباب الكعبة ^(٣) : « الناس من آدم ، وآدم من تراب » .

فالاختلافات العرقية ، واللغوية ليست إلا آيات قدرة الله الذى :
« من آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم . . . » (الروم ٣٠ آية رقم ٢٢) .

ليست اللهجات ، والألوان ، والأعراف ، إلا مجرد اختلافات شكلية ، عرضية ، لغاية عملية : — « يا أيها الناس ! — إنا خلقناكم من ذكر وأنثى ، — وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا » . فلا فخر . إذن ، باللون أو بالانتساب لأية عشيرة . إذ يزيد القرآن : — « إن أكرمكم ، عند الله ، أتقاكم » (الحجرات ٤٩ آية ١٣) ^(٤) .

* * *

نستخلص ، مما تقدم ، فكرة عن ذلك الواقع الحى الفنى الجوانب الذى هو الشخص . فلنحاول الآن ، قصد تفهمه ، أو على الأقل قصد التبصر بالبعض من مظاهره ، أن ننظر إليه من جوانب شتى .

(١) ورد فى القرآن الجذر (ع . ج . م . ع) مرات ، دون أن يكون له معنى قسعى (لا ازدراء ولا احتقار) : (النحل ١٦ آية ١٠٣) — (فصلت ٤١ آية ٤٤) مرتان فى هذه الآية و (الشعراء ٢٦ آية ١٩٨) .

(٢) ابن هشام ، سيرة النبى . القاهرة ج ٤ ، ص ٢٧٥ .

(٣) نفس المصدر ص ٣٢ .

(٤) « إن مدلول « التقوى » لا ينحصر فى المعنى الذى المحدود (أى القيام بالشعائر أو الزهد) بل تدل كلمة « تقوى » على كل نشاط يدفع السوء عن النفس وعن الغير (الغير فى المعنى العام) . فالعامل ، من أجل الصلاح ، الخاص أو العام ، يمد وقاية ، أى تقوى . فالتقوى صيانة النفس من كل ما يفسدها ، وحفظها من الإثم .

من المدلول إلى الكلمة

إذا اعتبرنا الدور الهام الذى لعبته اللغة العربية ، بوصفها لغة القرآن والثقافة الإسلامية . وجب علينا أن نحدد ، بدقة ، البعض من الألفاظ التى لها مساس بمفهوم « شخص » .

هناك كلمة فرد . وهى تقابل كلمة جمع ، سواء أدلت على الأشياء أو على الكائنات^(١) . وهناك كلمة شخص التى تدل ، مثل (Persona) اللاتينية ، على القناع أو المظهر الجسماني الخارجى للإنسان ، أو على شبهه الظاهر ، أى ظله^(٢) . أليست كلمة (Persona) ، بالنسبة للواقع إلا ظلاً له ، ويجرد كائن مسرحى مقنع (أحياناً بقناع المأساة ، وأحياناً بقناع المهزلة) ؟ — بيد أنه ، مع الإسلام ، ازداد مدلول شخص غنى ودقة ، فى آن واحد . إذ أصبح الفرد لا يسمى شخصاً إلا إذا انضمت إلى فرديته أبعاد ، مثل :

العرض : الجانب المعنوى الذى يجب الدفاع عنه وحمايته ، من كل دنس ؛ لأنه الفضيلة ، والروح ، والسمعة ، والشرف ؛ لأنه الشيء الذى يكون كرامتنا الشخصية .

الحسب : القيمة . والاستحقاق ، والنبل . سواء كان مكتسباً بجهود شخصية أو موروثة^(٣) .

(١) وردت كلمة فرد فى القرآن (٦ : ٩٤) ثم فى (١٩ : ٨٥ و ٩٥) . ثم (٢١ : ٧٩) .

(٢) كلمة شخص من الجذر (ش . خ . ص) :

أ - شخص الشيء = برز وظهر .

ب - شخص = بدا (يقال للأشباح) .

ج - شخص = نظر بإلحاح « وأقرب البعد الحق ، فإذا هى شاحسة أبصار الذين كفروا » (الأنبياء ٢١ آية ٩٧) ، « إنما يؤخرون ليوم تشخص فيه الأبصار » : (إبراهيم ١٤ آية ٤٢) .

د - شخص = تمثل ، وضع ، أوصى بفكرة عن . . . (انظر إبراهيم ١٤ الآية ٤٢ والأنبياء ٢١ الآية ٩٧) .

نشير إلى المقال الهام لوريس ماسينيون (L. Massignon) حول احترام الشخص فى الإسلام وآسيقية حماية اللاجئ على راجب الجهاد . راجع : Revue internationale de la croix rouge المجلد ٤٠٢ ، جويليف ، عام ١٩٥٢ .

(٣) كلمة « حسب » مشتقة من الجذر (ح . س . ب) . = عد ، أى ضم كل ما يمكن عده فى مبالغ إنسان ما .

النسب : الأصل والانتساب ، بالوراثة ، لعشيرة أو لجنس ما .
 يلزمنا ، إذن ، في دراسة « الشخصية الإسلامية » ، أن نراعي جانبيين أساسيين :
 من جهة ، جانباً جسيماً خارجاً ظاهراً ، ومن أخرى ، جانباً باطنياً معنوياً ونفسانياً .

• • •

لقد نبى الإسلام محتوى كلمة « شخص » وزاده قوة وعمقاً ، حيث أدخله في نطاق الفقه (اعتقادات ومعاملات) . نجد هذا المفهوم ، في زمن النبي ، وقد تجرد عن الأساطير وتخلّى عن أثقال المعتقدات الطوطمية ، إذ تجسد ، في القرآن والسنة ، كواقع جديد متميز : أصبح الشخص موضوعاً للأحكام الشرعية بصفته كائناً مستقلاً عن فعالياته ، يقوم بأعمال تنطبق عليها أحكام الدين ، كما تنطبق عليها قيم الأخلاق ، ومعايير المجتمع . لقد أصبح الشخص ذاتاً لها حياتها الخاصة واستقلالها الذاتي .

هكذا تطورت كلمة شخص توسعاً وعمقاً ، مثل مقابله بالغة اللاتينية (Persona) . ففهوم (Persona) قد تعرض ، هو الآخر ، إلى عملية ترشيح وتصفية ، مع مرور الأبيام ، وذلك منذ الكلمة الأوتروسيكية (فيرسو Phersu) إلى الصيغة الفرنسية (Personne) ، في معناها الحالي . ففي البداية ، أطلقت كلمة (Persona) على القناع ، ثم صارت تدل ، منذ عهد (شيشرون) ، على « الدور » الذي يلعبه الإنسان المقنع في التمثيلية ، قبل أن يخضع هذا المفهوم لتغيرات جديدة ، منذ فجر المسيحية^(١) .

إننا لنتكب خطأ إذا استنتجنا من وجود كلمة (فيرسو Phersu) اتجاهها ونوايا شخصانية عند الأوتروسيكيين الذين كانوا ، كما فعل بعدهم الإغريق ، يقدمون القربان البشرية لألهتهم ، خلافاً لما آتت به الديانات الإبراهيمية (اليهودية والمسيحية والإسلام) التي أبدلت القربان البشرية بالأصاحي الحيوانية . ولئن عجز ، كذلك ،

(١) لا نذكر هنا الأسوار التي قطعها منى « شخص » طوال المصور في مختلف الثقافات والأديان .
 من أراد المزيد ، يمسك هذه الجزئية ، فليقرأ Ignace Meyerson *les fonctions psychologiques et les amors*, Paris, Ed. Vrin وكذلك كتابنا : من الكائن إلى الشخص ، من ص ٨٢ إلى ١٠٧ (دار المعارف ، القاهرة) .

أن تقول بوجود شخصية عند الرومان لمجرد استعمالهم كلمة (Persona). لقد سادت ، في المجتمع الروماني ، الاسترقاقية^(١) إلى أبعد حد في الفظاعة ، كما سادت العنصرية في قوانينه وأعرافه ، التي كان الرقيق وكثير من الأحرار ضحية لها . ف « مهنة » المصارع (le gladiateur)^(٢) . مثلاً ، لم يرتضها أبداً المواطن الروماني لنفسه بيد أنه فرض احترامها على العبيد والأسارى ، وحتى على الأجانب الأحرار من جرمانيين وسوريين وبربر . لقد انحصرت مهمة المصارع ، في دور « حيوان » للعب ، تسلية للرومانيين . فكان المرشحون للوظائف العمومية يكثرون المصارعين ، من جمعيات مخصصة في الدعاية والإشهار ، كما تكثرى الخيول ، لأن حفلات التسلية كانت من الوسائل المستعملة للدعاية الانتخابية .

أما في الإسلام ، فالفرق الوحيد الذى يمكن اعتباره هو التمييز بين المؤمن وغير المؤمن ، على أن كليهما يعد شخصاً يساوى جميع الناس من حيث الكرامة الإنسانية وقداستها ، فلكل شخص قابلية فطرية للإيمان ، وقدرة اندفاعية طبيعية على الشك ، إذ جميع البشر من جوهر واحد . فكما جاء في حديث يرويه البخارى : « كلكم من آدم ، وآدم من تراب »^(٣) .

إن النبيين أنفسهم من ذات الطينة التى تكون منها سائر الناس ، فهم أيضاً أشخاص ، وأشخاص لا أكثر : — « أو عجبتم أن جاءكم ذكر من ربكم ، على رجل منكم ، لينذركم ولتتقوا لعلمكم ترجمون ؟ » (الأعراف ٧ آية ٦٣) — « وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل » (آل عمران ٣ : آية ١٤٤) — « لقد جاءكم رسول من أنفسكم ، عزيز عليه ما عنتم . . . » (التوبة ٩ آية ١٢٨)^(٤) .

كلما تحدث القرآن والسنة ، عن الجنس البشرى ، استعملا كلمتي « إنسان » أو « آدم » (أبو البشرية) ، فلا يفضلان عصبية أو عرقاً ما : « لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم » (التين ٩٥ آية ٤) ، الإنسان بصفة مطلقة ، كنوع ، لا بوصفه

(١) انظر في م . ف : Esclavagisme

(٢) أو gladiator ، كما كانوا يسمونه باللاتين .

(٣) انظر كذلك الأعراف ٧ آية ٦٩ ويونس ١٠ آية ٢ .

(٤) انظر كذلك الأحزاب ٣٣ آية ٤ والفتح ٤٨ آية ٢٦ .

بعد أن خلق الله الإنسان ، ذلك الكائن الذى يعد أشرف الكائنات وأعزها ، لم يلق بهذا الإبداع السامى فى هاوية من النسيان وعدم الاكتراث ، بل أحاطه بحمى عناية : — « وهو معكم أينما كنتم ، والله بما تعملون بصير » . (الحديد ٥٧ آية ٤) — « ولقد خلقنا الإنسان ، ونعلم ما توسوس به نفسه ، ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » (ق ٥٠ آية ١٦) .

إن الله مع الإنسان فى كل مكان وزمان ، فى السراء والضراء . فالإسلام يعتبر « أنا » شعوراً ووعياً ، والوعى قيس من نور الله . وعلى العكس من هذا ، لم يكن الأنا ، فى العصر الجاهلى ، مركزاً فى داخله ، بل مشتتاً على الخارج ، منعدم الذاتية الخاصة ، حسب المشاركة فى ذاتية قبلية مشاعة . فكيف يستطيع ، والحالة هذه ، أن يصل إلى درجة الوعى ما دام شعوره ينوب فى شعور جماعى غير محدد ، قانونه العصبية الضيقة التى يعبر عنها دريد بن الصمة فى البيت الآتى :

« وهل أنا إلا من غزية ، إن غوت غويت ، وإن ترشد غزية ، أرشد »

فهذا يخالف لما جاء فى السنة . يروى أن النبي قال : « انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً . قيل : أنصره إذا كان مظلوماً ، وكيف أنصره ظالماً ؟ قال : تحججه عن الظلم ، فإن ذلك نصره »^(١) .

* * *

فاستنتاجاً من الآيات القرآنية ، يبدو أن جذر (ش . خ . ص .) ، كان موجوداً قبل الإسلام ، وقد تعددت معانى مشتقاته ، لكن برغم ذلك ، لم يعرف العرب لالفظ « شخص » ، ولا مفهومها فى دلالاته المعاصرة . سيضع مفكرون مسلمون (مثل إخوان الصفاء ، وابن سينا) ، لأول مرة ، كلمة « شخص » ويشحنوها بمفاهيم جديدة تمحضت عن الثقافة الإسلامية العربية وترعرعت فى الطقس الفقهى والفلسفى .

هكذا تكونت فى الإسلام ، منذ انطلاقاته الأولى ، فكرة « شخص » محتواها التقييمى ، فى ميدان الأخلاق وميدان السياسة ، (إبراهيم ١٤ آية ٤٢) (والأنبياء ٢١ آية ٩٧) قبل أن توجد اللفظة المعبرة عنها . فالقرآن يستعمل للذك

(١) البخارى ، صحيح ، « كتاب المظالم » .

مفردات لا صلة لها ، من حيث الاشتقاق اللغوي ، بالجذر (ش . خ . ص .)
لتأدية المفاهيم الجديدة ، ها نحن نأتى ببعضها .

كانت لفظة « وجه » هي التي تدلّ على معنى الشخص ، وهذا ما يؤكد
القراءة بكلمة (Persona) اللاتينية التي تدلّ على المظهر الخارجى . فلنتبع تطور
معانى وجه ، في اللغة العربية ، لنفهم ، بكل وضوح ، مراحل التأرجح والغموض
التي قطعها معنى شخص ، كيما نصل إلى المفهوم الواضح الذى حصل عليه في
الإسلام .

فن المعنى المادى لكلمة وجه (يوسف ١٢ آية ٩٢) ، تنتقل إلى المعنى المجازى
(وجه = نظر) ؛ قرآن ، (البقرة ٢ الآيات ١٤٣ ومن ١٤٧ إلى ١٤٩) . وبما أن
الوجه يعد أشرف ما في الكائن ، صار يدلّ على الكائن كله ، مع امتداد في
المعنى ^(١) . وهذا يذكرنا بالكلمة الإغريقية (Prosopon) التي دلت ، أول الأمر ،
على وجه (مثل Face الفرنسية) ثم على قناع (قارن Persona اللاتينية) . وأخيراً أخذ
« وجه » معانى أخرى ، منها : « ظهور » و « صورة » (قارن بين هذا وبين الكلمة
الإنجليزية Face = كل ما يبدو للناظر من أى شيء) قارن كذلك باللغة
العربية « ظل » . ثم دلّ وجه على « الوجود » ، ثم على الشخص بصفة عامة .
إن العبارة القرآنية « وجه الله » تدلّ على الذات الإلهية : « أينما تولوا فثم وجه
الله » ^(٢) . كما تستعمل نفس الكلمة في القرآن للدلالة على الشخص البشرى ^(٣) .
فالشيخ ، أو الظل ، أو أى كائن يصعب تمييزه وتحليله هويته ، يعد فرداً أو
كائناً ، ولكن لا يمكن اعتباره كائناً معيناً ، « الكائن » . فعلى الوجه تبدو الملامح ،
والسن ، وما تحتوى عليه بعض النظرات (أحياناً) من معانى « تبوح العيون بسر
القلوب » .

(١) نجد ذلك في عباراته مثل « كرم الله وجهه » و « الوجهاء » (القوم الذين يقسمون النيابة عن
غيرهم) . وعيسى بن مريم « وجهياً في الدنيا والآخرة ، ومن المقربين » (آل عمران ٣ آية ٤٥) كما أن موسى
« كان عند الله وجهياً » (الأحزاب ٣٣ : آية ٦٩) .

(٢) انظر : البقرة ٢ آية ١١٢ - النساء ٤ آية ١٢٥ - الحج ٢٢ آية ١١ - الروم
٣٠ آية ٣٠ .

(٣) انظر : البقرة ٢ آية ١١٥ و ٢٧٢ - لقمان ٣١ آية ٢٢ - الروم ٣٠ آية ٣٧ و ٣٨ -
الرحمن ٥٥ آية ٢٥ - الجمعة ٦٢ آية ٩ - الليل ٩٢ آية ٢٠ .

في الوجه ، أيضاً ، الأنف الذى هو رمز الكرامة و « الأنفة » . إن « إخضاع أنف أحد الناس » هو إذلاله ، و « أنف » من العار ، ترفع وتتره عنه . فلا غربة إذن في أن بعض المقاومين الجزائريين يجعدون أنف خوثة القضية الوطنية . ويرى الأستاذ يوسف شلحود أن عرب الكويت يقطعون أرنبة السارق ، اقتصاصاً منه ، لأنه رجل لا كرامة له . هذه الدلالة التقييمية للأنف توجد عند كثير من الشعوب المختلفة . يحكى (Robert Lauvie) روبر لوفى (الكاتب الأنثولوجى الأمريكى ، عن هنود السهول الشمالية من الولايات المتحدة ، أنهم حريصون كل الحرص على صيانة عفة الزوجة ، فإذا حصل منها ما يمس بعرضها جدعوا أنفها ، بتأييد من جميع أفراد القبيلة .

ويحتوى الوجه أيضاً على أداة التقاهم والشهادة ، تلك الأداة التى تعد من أهم ما في الكائن الإنسانى : فباللسان يتواصل المرء بغيره ، وبه يتكلم ويؤدى الشهادة . إن الحوار يعد من الأبعاد المؤنسة للأشخاص .

هكذا نرى كيف حصل اشتراك في الدلالة بين وجه وشخص مما يذكركنا ، على سبيل الشبه ، بما كتبه (Maus) عن بعض المجتمعات البدائية : إذا امتنع أحد رؤساء العشيرة عن القيام بإحدى التزاماته ، قيل إن « وجهه متعفن » ، لأن أهل الشمال الغربى لأمريكا ، « يعتبرون ضياع السمعة بمثابة ضياع للروح ، أو فساد للوجه ، ومن أراق دم وجهه ، فقد أضاع حقه في حمل الروح ، ولبس الشعار ، والانتساب إلى الطوطيم . . . »^(١) . ونقول في المغرب « باع ماء وجهه » بمعنى أنه دنس شرفه .

• • •

مفاهيم تتمحور حول « شخص »

يلاحظ أنه لم يحصل في ثقافات الشعوب . على اختلاف أنواعها ، تمييز بين « وجه » و « شخص » إلا مؤخراً . فالتاريخ الإنسانى لا يعرف فكرة بدئية أولى ، مباشرة عن « شخص » ، بل على العكس ، كل شيء يدلنا على أنها فكرة مكتسبة ، لها كيان تطورى ، ينمو أو يتقلص ، حسب الظروف التاريخية

والعقائدية . هكذا ، تنمى وتعمق مضمون شخص (أنطولوجياً ، ومجتمعياً ، وأخلاقياً) فى الطقوس الإسلامى ، ففرض وجوده ، بفضل ثرائه وكثافة مفاهيمه الجديدة ، وأصبح يدل على مجموع الكائن البشرى ، لا على مظهره فحسب ، أما معنى « وجه فقد تقلص » ولم يعد يدل إلا على الحيا (برغم كونه أشرف ما فى الإنسان) . وفى هذا المعنى يفهم الحديث الذى رواه أبو هريرة : « إذا قاتل أحدكم فليجنب الوجه » (البخارى) .

* * *

فى اللغة العربية ألفاظ لها مساس مباشر بموضوعنا تستوجب تحليلاً ، صانا نزداد اقتراباً من مفاهيم « شخص » فى الإسلام .
على رأس لائحة تلك الألفاظ نجد « ذات » التى تدل على « ماهية » ، أو « جوهر » ، وأحياناً تعنى ، فى الفلسفة ، مفهوم « فرد » . بيد أن كل هذه المعانى طارئة لا أصلية ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، إن « ذات » لفظ مشترك بين الكائن البشرى والكائنات غير البشرية ، من حيوان وجماد ، هكذا يقول القرآن عن الله بأنه « علم بذات الصدور » (أى خفايا العقل والقلب) (آل عمران ٣ آية ١١٩)^(١) . وينعت القرآن السماء بـ « ذات البروج » (البروج ٨٥ آية ١) ، والنار بـ « ذات اللهب » (أى لها توقد وشدة حرارة) (المسد ١١١ آية ٣) .
فغالباً ما تعبر « ذات » على علاقة أو على صفة (حالة أو شكل) تختص بهما الأشياء . فنحن ، إذن ، يعطون عن المعنى الفلسفى (ماهية) ، وعن واقعية « شخص » ، لأن مدلول « ذات » ، فى الأمثلة السابقة ، ينحصر فى أوصاف متصلة بالكائنات لا بجوهرها أو ذاتيتها . وبالإضافة إلى هذا ، فإن تلك الكائنات من نوعية الماديات أو المجردات . وفى القرآن أمثلة على ذلك ، منها ما يتعلق بالأشياء من حيث تموضعها فى الفضاء : « وترى الشمس إذا طلعت تزاوّر عن كهفهم ، ذات اليمين [...] وتقبلهم ذات اليمين وذات الشمال » (الكهف ١٨ آية ١٧ و ١٨) . ومن الآيات ما يستعمل « ذات » لوصف المكان : « وجعلنا ابن مريم

(١) نجد نفس المدلول فى غير ما آية (آل عمران ٣ آية ١٥٤ - المائة ٥ آية ٧ - الأنفال ٨ آية ٤٣ - هود ١١ آية ٥٤ - لقمان ٣١ آية ٢٣ - سبأ ٣٤ آية ٣٨) .

وأما آية ، وآويناها إلى ربوة ذات قرار ومعين » (المؤمنون ٢٣ آية ٥٠)^(١) ..

* * *

للفظتين الآخرين علاقة صميمية بموضوعنا ، هما : « امرؤ » و « إنسان » لكن ، بما أنهما يدلان على الجانب الإنساني ، في معناه الشامل ، أكثر من دلالتهما على الجانب الشخصي المحدد (شخص في المعنى الاصطلاحي) نرجئ تحليلهما إلى دراسة مقبلة عن (l'humanisme musulman) النزعة الإنسانية في الإسلام ، مكتفين ، الآن ، بالتعرض لجانب واحد من جوانبهما .

* * *

منذ القديم ولغة إنسان من الكلمات التي تحظى باهتمام المفكرين الإسلاميين . ولنضرب مثلاً على تلك العناية الخاصة بما رواه ابن حزم عن نزاع حصل بين من يدعى أن « إنسان » لا يطلق إلا على الجسد وحده (مثل أبي الهذيل العلاف) ، وبين من يقول إنه يختص بالنفس وحدها (رأى إبراهيم النizam) ، وبين من يرى أن « إنسان » يطلق على الوحدة التي تتألف من الجسد والنفس معاً . وبعد عرض مختلف الآراء ، ختم ابن حزم حديثه مؤكداً أن « إنسان » يطلق على الجسد (الأبيق الميت إنساناً ؟) ، كما يدل على الروح لأنها نواة الأحداث الشعورية والقدرات المختلفة والأمزجة . وأخيراً ، يعبر ، بإنسان ، عن وحدة الجسد والروح ، إذ أن كل واحد منهما يرتكز على الآخر^(٢) .

« ذاتية » أم « شخصانية » ؟

من أجل الأسباب السابقة ، نظن أن إطلاق « ذاتية » على (personnalisme) كما يفعله بعض الكتاب العرب ، غير ملائم . فعبد الوهاب عزام ، في تعريبه لكتب محمد إقبال ، يستعمل « ذاتية » مقابل « خودى »^(٣) ، وتبعه في ذلك غيره . ونوجه نفس الملاحظة إلى مترجمين غربيين^(٤) .

(١) الفصل ، ٥ ، « الكلام عن إنسان » ، ص ٤١ ، القاهرة ، ١٣٤٧ .

(٢) انظر كذلك : القمر ٥٤ آية ١٣ - الزخرف ٥٥ آية ١١ - المجادلة ٥٨ آية ٥ - الحشر ٥٩ آية ٧ .

(٣) انظر ، مثلاً : « بيان مشرق » ، ص ١٤ من النص العربى .

(٤) كالـمشرق R.A. Nicholson الذى فهم « خودى » فى معنى « ذات » و « ذاتية » .

انظر : The Secrets of the self ، لاهور ، ١٩٢٠ .

إن كلمة « شخصية » ، في نظرنا ، أقرب إلى الصواب من الذاتية . ألسنا نرى أن لفظ « شخص » ينحصر في الدلالة على الإنسان ، في حين أن كلمة « ذات » يشترك فيها الإنسان والحيوان ، بل حتى الأشياء ؟ نقول الرجل « ذاته » ، والحصان « ذاته » ، والورقة « ذاتها » ! ..

لقد نلفظ الزميل محمد بن تاروت^(١) ، فأكد اتفاقه معنا على ترجمة « خودى » بـ « ذاتية » لا بشخصانية ، لأن : « خودى » نسبة إلى خود التي هي ذات الشيء أو نفسه ، وتطلق في نسبتها ويراد بها غير الذاتية : الأثرة والعناد والصاف . ولهم أن كلمتنا العربية منحرفة عما أطلقت عليه ، وأحسن منها ما اخترعتموه لترجمتها ، وهو « الشخصية » ، التي أصبحت تتمكن من مدلولها العلمى . ولا غرابة في هذا الاختراع ، فن قبل ألف سنة ، رأينا المقدسى يذكر أن الله لما أراد أن يخص القطر بالآخرة قال القطران ، وبهذا نرى الاختراع اللغوى مسلماً به إذا ما أريد به مدلول جديد .

نعم ، إن كانت « الذاتية » قد اشتهرت في مدلولها الجديد اشتهاً اعترف به ، فعندئذ نذعن لها على الرغم من خلقها المشوهة ، لقد استعمل الفقهاء بعض الكلمات ، لحسم فيها اللغويون وأهل الصرف . ومع هذا فنحن ملزمون باستعمالها في الفقه ، مثل كلمة « اللقطة » (بفتح القاف) ، مع أن الصواب تسكينها . وكذلك استعمل المناطقة استعمالاً لحسم النحاة في بعضها ، كقولهم « قد لا يكون » ، ومع هذا فنحن ملزمون باتباع هذا في تعبيرنا المنطوق ، وإن كانت « قد » لا تتدخل على المنطق^(٢) .

* * *

نستخلص ، من هذه المحاولة الموزعة ، أن مفهوم « شخص » اكتسب ، منذ فجر الإسلام ، معاني كثيفة حية مليئة ، فإذا كان المفهوم ، في القرن الأول

(١) أستاذ الأدب الأندلسى والغة الفارسية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية (جامعة محمد الخامس) .

(٢) أخذ علينا بعض النقاد استعمال « شخصان » لأنها ، هي أيضاً ، لفظة خارية عن القياس اللغوى . وردنا هو أن العربية تستعمل « ربان » - المتخصص في علم العرب (في حين أن الربى نسبة إلى رب) - وأطلق العرب « شعرائ » ، و « لحياى » و « رقبان » على من كان كبير الشعر ، وعلى من طالت لحية ، وعلى من غلظت رقبته .

للهجرة ، لم يعثر على لفظة مطابقة نفي معناه ، بكامل الدقة ، فقد كانت له ، رغم ذلك ، دلالة حيث اكتسب ، بفضل تعاليم الإسلام ، معنى داخل سياق خاص ، فصارت معانيه تزاد دقة وتحديداً ، منذ ذلك العهد نتج انقلاب شامل في الذهنية العربية أخرجها من الصور الجماعية التضخّضة اللاحقة ، إلى التعلل الفردي وإلى الوضوح والوعي . ومنذ هذه المرحلة ، لم تعد القبيلة وحدها منبع كل القيم وتجسيدا للحقيقة ، وهي وحدها تتمتع بالواقعية الفذة ، بل أصبح كل عضو من القبيلة ، بصفة شخصية ، دون اعتبار المكانة أو الجنس ، يشعر بوجوده كشخص يحمل كرامة وقيماً مقدسة ، لا عن طريق العصبية القبلية ، ولكن لأنه « شخص » وكفى . فالحقيقة الأولى التي تبرز ما يتسربل فيه الإنسان من كرامة وقسوة ، عند الله ، هي أنه تعالى قد جابه ، من بين جميع المخلوقات ، فسخر له كل ما في الكون . تروى لنا « سورة إبراهيم » عما فعله الله من أجل البشر : « الله الذي خلق السماوات والأرض . وأنزل من السماء ماء ، فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم . وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره . . . وسخر لكم الأنهار . وسخر لكم الشمس والقمر دائبين . وسخر لكم الليل والنهار . وآتاكم من كل ما سألتموه . وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها » (إبراهيم ١٤ آية ٣٢ و ٣٣)^(١) . هكذا نرى الفرد يتميز عن القبيلة ، فيتصعد من الإحساس الغامض بفرديته إلى وعي شخصيته — وقد تبلورت كفاية في ذاتها ، بتزكية من الخالق البارئ : « ولقد كرّمنا بني آدم ، وحملناهم في البر والبحر ، ورزقناهم من الطيبات ، وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً » (الإسراء ١٧ آية ٧٠) .

فبفضل الدين الجديد ، حصل انقلاب جلى في ذهنية وجدان العرب : فموضاً عن أن يبقى العربي فرداً يذوب في القبيلة ، داخل اتصال أرق ، صار شخصاً يشعر بشخصيته في ذاتها ، ويتصل ، عمودياً بكائن مطلق ، الخالق المتعالى الذى سوى بين العربى والعجمى .

• • •

(١) انظر كلك ، النمل ١٦ آية ١٢ و ١٤ - الحج ٢٢ آية ٦٥ - لقمان ٣١ آية ٢٠ .

الشخص كائن يحيا ويعرف أنه يحيا

إن الحيوانات ، هي الأخرى ، من مخلوقات الله . ولكن ميزة القداسة التي للإنسان على الحيوان تنأت من الوعي الذي هو من خصائص الإنسان وحده : إنه الكائن الذي يحيا ، ويعيش ، ويعرف بصيرته أنه يحيا ويعيش^(١) . فالإنسان يجعل من ذاته موضوع أبحاثه أو أحكامه ، كما يميز في نفسه بين درجات الواقع ، وبين الأفكار والعواطف الخاطئة والصائبة ، أما الحيوان فيعيش ويعيش ، دون أن يحكم على إحساسه وحياته ، إذ ينقصه بعد من الأبعاد العميقة التي هي تعالى^(٢) . فليست للحيوان أية حاسة تعينه على أن يتفهم الخطأ والصواب ، القبح والجمال ، الظلم والعدل . فهو لا يتعدى حاضره ، كما يحقق مشاريع وزروعات في المستقبل . . . إنه يحس ، ولا يفعل أكثر من أن يحس ، بينما يمكن للإنسان أن يرفع إدراكاته وشعوره ، من مستوى الحياة النباتية إلى مستوى المعاني ، متجاوزاً ذاته في أعماله . فالفعاليات البشرية ، عندما تتموقف في مستوى المعاني ، تؤنس طبيعة الإنسان الحيوانية وتجعل من كل واحد منا مجسداً للشهادة في العالم . من هنا يكسب الإنسان كرامته وامتيازه : — « ولقد كرمنا بني آدم ، وحملناهم في البر والبحر ، ورزقناهم من الطيبات ، وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً » (الإسراء ١٧ آية ٧٠) .

• • •

لمعرفة مدى هذا التكريم الذي خص الله به الإنسانية ، يكفي أن نشير إلى سجود الملائكة ، وأمر من الله ، أمام أب البشر ، آدم ، احتراماً وإجلالاً ، هذا الإجلال الخاص بالخالق وحده . نجد في القرآن الله يخاطب الملائكة :

« وإذ قال ربك للملائكة — إني خالق بشراً من صلصال من حمإ مسنون ، فإذا سويته ونفخت فيه من روحي ، فقعوا له ساجدين ! . فسجد الملائكة ،

(١) البصيرة : الحس الباطني ، النظرة الداخلية ، الحس (يوسف ١٢ آية ١٠٨) « قل : هذه سبيل أدعو إلى الله ، على بصيرة ، أنا ومن اتبني » (يوسف ١٢ آية ١٠٨) « وبل الإنسان على نفسه بصيرة » . (القيامة ٧٥ آية ١٤) .

(٢) انظر القسم الثالث من كتابنا . *De l'Âme à la Personne* .

كلهم ، أجمعون ، إلا إبليس أبى أن يكون مع الساجدين » (الحجر ١٥ الآيات من ٢٨ إلى ٣١) .

بينما يطلب الله من الإنسان أن لا يسجد أمام أى كان ، ما عداه تعالى ، أوجب على الملائكة أن يسجدوا لله ، وللإنسان . وعندما امتنع إبليس عن احترام وتقديس الإنسان ، حلت به اللعنة (ص ٣٨ الآيات من ٧٣ إلى ٧٩) .

سأل الله إبليس :

« مالك ألا تكون مع الساجدين ؟ »

قال : لم أكن لأسجد لبشر خلقته من صلصال من حمإ مسنون .

قال : فاخرج منها ! فإنك رجيم ، وإن عليك اللعنة إلى يوم الدين . »
(الحجر ١٥ الآيات من ٣٢ إلى ٣٥)

فالله قد خلق الإنسان من طين ونفخ فيه من روحه (ص ٣٨ آية ٧١ و ٧٢) ، خلقه بيده تعالى (ص ٣٨ آية ٧٥) .

هكذا عزز الخالق الجنس البشرى وأعزه ، واتخذ موقفاً لنصرته على إبليس ، ولتفضيله على الملائكة . فلإنسان قابلية وزرع للكمال ، لأن الله خلقه على صورته « خلق الله آدم على صورته » (حديث) .

يمجد المسلم ، في أساس كل تجاربه ، « أنا » يتعرف بنفسه على ذاته ، بوصفه كرامة صادرة عن الله ، وبحيا وجوده بالتقاء مباشر مع ذاته ، ويكون معرفة عنها . في الذات يركز الوعي بالذات ، إذ هي الكينونة الصميمة للفكر وهو يمارس العبادات وللمعاملات ، طبقاً لقوانين الفقه الإسلامى .

• • •

لقد حاولنا ، في كتاب سابق^(١) أن نبرز ما يوحد بين الكائن والشخص وما يفرق بينهما . فالشخص يصنع ذاته ، انطلاقاً من الكائن . إنه كائن — وهو — يتشخص : فأن لا أظهر ، كواقع مادى ، إلا لأنى كائن ، بيد أن نزوعانى ،

(١) دراسات في الشخصية الواقعية ، دار المعارف ، ج ١ - « من الكائن إلى الشخص » - (الصفحة ١ و ٢) .

وأفكارى ، وأهوائى ، ومجموع سلوكى ، تتعلق كله بواقع آخر يتجاوز علم الماديات . هذا الواقع يفسر بواسطة تجربات ذاتية وتاريخية مبدعة ، لا بواسطة أسباب . فالشخص يحتوى على الكائن ، ولكنه لا يحتويه فعلياً إلا إذا تعلت نطاق الكينونة (على أن هذا لا يعنى أن الشخص يستغرق مجموع الكائن) .

إننا نخضع بكائننا للأسباب ، وندخل عالم القيم والتعليلات والمعايير بتشخصتنا إذ لا نكتفى بمعاناة الانفعالات ، سلبياً ، بل نعمل ، ونرد الأفعال ، ونتحمل مسئولية ما نفعل ، لأننا كائنات حرة خلاقه لأفعال . وبما أن الكائن — وهو — يتشخصن ليس كائناً منفلقاً على طبيعته البيولوجية ، وليس إرادة محضة ، بل على جهده ليكشف النافع والملائم والحسن ويسعى نحو الأحسن (أو ما يبدو أنه كذلك) . هذا التوتر نحو الكمال يجعل الإنسان يصبو لأن يصير مالكا للكون — « ولقد كتبنا فى الزبور ، من بعد الذكر ، أن الأرض يرثها عبادى الصالحين » (الأنبياء ٢١ آية ١٠٥) .

• • •

تلك هى الثورة الكبرى التى حققها الإسلام : إن شرف أى إنسان مكتسب ، بصفة فردية ، بفضل ما يقوم به من أعمال الصلاح والخير ، لا بالانتساب إلى قبيلة ، أو موطن ، وهذا غالف تمام الاختلاف لما كان عليه العرب .

فقد عرف عرب مكة ، فى العصر الجاهلى ، نظام « الحرس » (مفرد : أحرس) = ابن البلد ، أى ابن البقعة المقدسة ، المتمى إلى الكعبة والمقام) . كان للحرس امتيازات تشريفية لأنهم أبناء الحرم ، فيترفعون عن أن يفعلوا كل ما يفعله بقية العرب غير القاطنين مكة ، حتى فيما يتصل بالشعائر الدينية . يروى ياقوت الحموى : « كان من سنة الحرس ألا يخرجوا أيام الموسم إلى عرفات ، إنما يقفون بالمزدلفة . وكان لا يشتكون ولا يأتطون ولا يربطون عزراً ولا بقرة ، ولا يغزلون صوفاً ولا وبراً ، ولا يدخلون بيتاً من الشعر والمدر ، وإنما يكفون بالقباب الحرم ، فى الأشهر الحرم » (١) .

(١) معجم البلدان ، طبعة مستشفى ، ج ٤ ، ص ٦٢٠ .

الوعى

كل الكائنات البشرية مدعوة لتشهد على وجود خالقها ، وعلى وحدانيته ، وعلى قدرته الكلية . فبمجرد ما ينطق كائن بشهادة « لا إله إلا الله » يصير مسلماً . ولكى لا تكون الشهادة لفظية فحسب ، يجب على المؤمن أن يمجدها بممارسة العبادات (الفروض العينية : صلاة ، وزكاة ، وصوم ، وحج) وبسلوكه فى الحياة المجتمعية (المعاملات والأخلاق) . إن النطق بالشهادة (الإقرار بوحدانية الله) ، والقيام بواجباتنا نحوه تعالى ، وموافقنا من الغير ، فعاليات تستلزم الإرادة والتمييز العقلى .

بيد أن أى فعل من أفعالنا لا يكتسب الصلاحية الدينية إلا بخلوص النية ، كما جاء فى حديث رواه البخارى : « إنما الأعمال بالنيات » ، فالثنية هى القاعدة الأساسية فى الإسلام^(١) . تمتاز النية باندفاع القلب والاعتناق الواعى لا بالمادة والتقليد الأعمى . وهذا قريب مما جاء فى كتاب (برغسون) « الفكر والمتحرك » حيث : « إن الخلدس تأمل » . ولكن بما أن جميع الأفعال التى يبنى عليها الإيمان تستلهم ما هو شامل فى كل واحد منا (نفعى ما هو نوعى ، إنسانى) ، وفى نفس الوقت ، ما هو فىنا شخصى وصميمى خالص ، كان لزاماً أن يهيم كل عمل دينى على سلوكنا وعلى مجموع كينونتنا ، أى على شخصنا .

• • •

إن الذى « يشهد » بوحدانية الله يؤكد ، فى نفس الوقت ، أن ذاته تكون وحدة ، ذلك أن معرفة القدرة الإلهية ، (ضمنيّاً) ، معرفة قدرتنا الخاصة على الحكم ، والتقويم بفضل عملية الشهادة نفسها . فالمسلم ، وهو يصل ، يقف وحده بين يلى الله ، لا تفصله عنه مسافة ، فيبقى معه فى تواصل ومناجاة . فى هذه اللحظات الممتازة من الصلاة ، أو الدعاء ، أو الابتهاال ، يقف شخص واحد ،

(١) انظر : البخارى ، صحيح ، وكذلك : القرطبي ، الأمانة فى إدراك النية .

يعى وحدانيته ، أمام الإله الأحد . فالمرء لا يتعارض مع الإله ، ولكن يتموقف بالنسبة له ، كما أنه يتميز عن الكائنات الأخرى بتموقفه بالنسبة لها ، ولا بينه وبينهما من تشابه واختلاف . فاولا الصدمات الخارجية ما انفصلنا عن « أناتة » طفولتنا ، كما أن اكتشافنا لواقع الآخرين هو الذى يجلى لنا واقعنا الذاتى : وعيى لذاتى يمر بعالم الكائنات البشرية وعالم الأشياء . وعلى عكس المنطق المعتاد ، إن تاريخ تطور الشعور يذهب من الكون اللامتناهى فى الكبر إلى الكون اللامتناهى فى الصغر الذى هو عالم الأنا الفردى . فالمسلم يحيا فى العالم . وبدون نية صادقة لا تكتمل أية حركة ، أو أى فعل ، أو أية عاطفة فى العالم . وسبب ذلك هو وجود الله الدائم فى كل مكان : « وهو معكم أينما كنتم » (الحديد ٥٧ آية ٤) .

• • •

الأنا والآخر

الشخص واقع يتمتع باستقلال ذاتى . وباستقلال . ترابطى ، لأن « أنا » (فى الإسلام) معشـرى . وبالرغم عما بين اللوات من تباين . فإنها تتحاب -- فى -- الله ، وتتواصل فيما بينها عن طريق تلك المحبة . فى هذا الحب تجد اللوات مركز التثامها ونقطة انطلاق وعيها للاستقلال -- الذاتى الشخصى . وبما أن الأنا يتمتع باستقلال -- ذاتى ، لزمه أن يتجلى كوحدة خاصة متميزة (بصفة مطلقة) عن الأشياء والكائنات التى ليست هذا « الأنا » . فالإنسان ، « فى هذه الدنيا ، يقف وحيداً ترقبه عين الله ، راضية أو غاضبة ، دائماً على بعد لا يحد [. . لكن] هذا الشعور بالانزاع داخل الكون : نجاهه قد عوض مباشرة ، فى الإسلام ، بمفهوم الأمة^(١) ، إن حديثى عن « أنا --سى » أو عن ذاتى ، هو كذلك حديث عن الآخرين وإقرار بوجود الأنت و« الغير » : إنها ، فى آن واحد عملية إثبات تمييز فى -- علاقات لا تنفصم : نعى أن الأنا يتمتع باستقلال ذاتى -- فى -- ترابط مع « نحن » . فالشخص يعى ذاته وعياً تاماً ، عن طريق الشهادة « لا إله إلا الله » ، لأنه واقع مزدوج ومتفرد . بفضل هذا الفعل ، يؤكد الشخص واقعه المستقل ،

وكرامته ، ووجوده الخاص ، أمام الكائن المطلق .

* * *

اتضح أن الشهادة ذات قطبين : فحينما نشهد بألوهية الله ووجدانيته ، نؤكد وجود الله من جهة ، ونؤكد وجودنا الشخصي من جهة ثانية . إنه تأرجح دائم بين التجاوز والقيض ، بين المطلق والمتناهي ، بين ما هو روحي وما هو مثير ، بين ما هو ميتافيزيقي وما هو نفسي . هنا تكمن القيمة الأنطولوجية للشخص حيث يدرك ذاته ، في بداية الشهادة وفي آخرها . فالمؤمن يشهد أمام العالم وأمام الآخرين : « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً . لتكونوا شهداء على الناس ، ويكون الرسول عليكم شهيداً » (البقرة ٢ آية ١٤٣) .

فن الجانب السيكلوجي ، يترتب عن الشهادة تأسيس علاقة مع الآخر ، ما دام الـأنا والآخر يشتركان في أداء نفس الشهادة .

ومن زاوية سوسولوجية ، تكتسب الشهادة تشخصها وعيانها في تكييف وجودنا الشخصي وتصرفاتنا في مواجهة الآخرين . على هذا الأساس ، فالمؤمن يمثل جزءاً من « النحن » . إن إيمان بعض من الناس يتصب في مقابل إلحاد الآخرين . لا غرو أنه موقف متناقض جوهرياً ، ذلك الموقف الذي يتطلب من الإيمان أن يكون دوماً موضع تساؤل ، وأن يخص جزءاً كبيراً منه لتكون فكر فضالي : استغراق وانفصال ، ذوق ، وعقل^(١) ، التزام وعلم أكثر . من هنا يتحتم وجود « علم كلام » متحرك ومتتابع .

أما من الجانب الميتافيزيقي ، فإن الشخص ، سواء كان مؤمناً أو غير مؤمن ، يجد نفسه ضمن مستوى جلي تفيض فيه كل الاختيارات من الـأنا ، وتحرجه ، في وقت واحد ، لكنها اختيارات تنبع نحو الإله الخالق المدبر ، حتى في حالة نفي وجوده . ألا نهجد في أعماقنا أعظم الآيات الدالة على الحضور الإلهي الكلي : « وفي الأرض آيات للموقنين ، وفي أنفسكم ، أفلا تبصرون ؟ » (الذاريات ، ١٩ آية ٢٠ و ٢١) .

(١) نقصد « ذوق » الصيغة التي لا يتميز أحياناً عن نوع من الحس ، أو « اللطف » ، أو الإلمام .

إني أكتشف واقعية وجودى الشخصى من خلال الآخرين ، هؤلاء الآخرون الذين أعكس فيهم ، بدورى ، شخصهم : إننا جميعاً « متشابهون » ، « أمثال » : فكيف شبيه الآخرين معناه أن شخصى لا يقبل الخضوع لأى بشر (فى كل ما يكون جوهرى ويغلبنى كقيمة فى ذاتى) . المسلم لا يطالب بالخضوع إلا لـ « الآخر المطلق » « أى الله » . فالله وحده يستطيع أن يجعل منى « أنا » ويكون « نحن » من مختلف « الأنوات » . وليس هناك من اتصال أو ارتباط بالنسبة للمطلق (نحن منوط بمجموع النوات التى تكونه) . إن « المطلق » وحده غير مخلوق ، ولا شرط لوجوده ، وبإمكانه وحده أن يخلق وأن يكون شرطاً لكل شئ .

هذه « المطلقية » (absolute) الكاملة هى الأحـد: شرط وحيد، ومنبع الوجودات، والصلة الفريدة التى توحد كل الموجودين^(١) . فهو نقطة التقاء ، ونقطة إشعاع كل شئ ؛ ، إنه قدرة بغير حدود ، وضمانة الاستمرار ، وعلة العلل ، والسبب الأول ، والغاية الأخيرة لكل شئ ؛ : « هو الأول ، والآخر ، والظاهر ، والباطن » (الحديد ٥٧ آية ٣) .

وإذا كان الرب يهـو إلهاً لليهود فقط ، « شعب الله المختار » ، فعلى العكس من ذلك ، يرى الإسلام أن الله لم يلتزم بأى عهد خاص مع أى شعب خاص اجتباه دون العالمين . فإذا أخذنا الواحد المطلق كمركز للإيمان ، افترضت الشهادة ، سلفاً ، وحدة الإله^(٢) ، ووحدة الطبيعة ، ووحدة المثل ، وكذلك وحدة العرق ، ووحدة الإنسان (انظر ١٣ : ٥٩) .

* * *

(١) مهما حاولنا أن نفعل ، لن نستطيع إبراز ما لوجودانية الله ، فى الإسلام ، من قيمة . فهى تستقطب كل مناحى التفكير الإسلامى إلى حد أن هناك علماً خاصاً بوجودانية الله ، « علم التوحيد » : (آل عمران ٣ آية ٦٢ و ٤٣ - المؤمنون ٢٣ آية ٩١ - الصفات ٣٧ آية ٤ - فصلت ٤١ آية ٦ - الإخلاص ١١٢ آية ١) .

(٢) إن عمداً ليس إلهاً ، إنما مثله كمثل إبراهيم ، ويصوى ، ويصوى . . . ، أى أنه مجرد « وصول قد خلت من قبله الرسل » (٣ ، ١٤٣) ، انظر أيضاً : (آل عمران ٣ آية ١٤٤ و ٦٤ - الأنعام ٦ آية ٥٠ و ١٣٥ - التوبة ٩ آية ٣٣ - يوسف ١٢ آية ١٠٨ - الرعد ١٣ آية ٣٦ و ٣٨) .

توتر التوازن

تشيد المجتمعات بوجود « النحن » ، ويمثل كل مجتمع مرحلة في التاريخ الإنساني ، أى فترة من تطور علاقات الصراع بين الإنسان والطبيعة . إن الإنسان يحمل ، في طياته ، منابع التناقضات والصراع ، لأنه من طبيعة مزدوجة ومرتبطة بالطبيعة : ويمثل هذا الرباط اللحمة الحقيقية لتاريخ الإنسانية . فإذا كان وجودنا زمانياً فلأنه يصنع التاريخ ، وصنعه التاريخ من طبيعته يخضع الكائن الإنساني باستمرار لضغط قوتين متناقضتين : جسد وفكر ، طبيعة وروح .

فلتساءل : لأية قوة من تلك القوتين يجب أن نعطي الأسبقية ؟

يعترف الإسلام بأن الشخص كلية ، لكنها غير متجانسة ، ولهذا يأمر المسلم بأن يسعى إلى إحداث التوازن بين العنصرين : - « ولا تنس نصيبك من الدنيا ، وأحسن كما أحسن الله إليك » (القصص ٢٨ آية ٧٧) .

ويؤكد حديث نبوى على هذا التوازن تأكيداً أقوى : - « اعمل » لـ « لـديـاك كأنك تعيش أبداً » ، و « اعمل لآخرتك كأنك تموت غداً » . فالإيمان والرحمة^(١) يمثلان نظافة الروح بقدر ما يمثل النسل نظافة الجسد : و « النظافة من الإيمان » .

ففي التصور الفريد الذى يكونه الإسلام عن الشخص ، مكان مرموق للتوازن ، ومن هنا الإلحاح على « زواج » عقل بين « الملاك » و « الحيوان » . فعلى الشخص ألا ينصرف كلية إلى الروح ، وألا يستغرق كذلك فى الجسد ، فالحياة الرهبانية تتعارض والتوجيه الإسلامى العام . فقد ورد فى حديث أن : « لا رهبانية فى الإسلام » . وكما أن مركز اهتمام الدين المسيحى هو الاعتقاد بالخطيئة الأصلية^(٢) ، فالتوتر الحثيث نحو التوازن والجهد المستمر لبلوغه ، هما مصدر اهتمام الإسلام وغايته ، وبتحقيق التوازن ينال المسلم الفلاح فى هذه الدنيا ، وفى الآخرة .

• • •

(١) مفهوم « رحمة » ذو أهمية كبرى فى الإسلام ، إنه يشابه غنى وعمق مفاهيم الإحسان والحبية فى المسيحية (la charité) . فـ « فـجـدـر : (ز . ح . م .) = مكرمة ، رفق ، حنان ، شفقة ، عطاء ، (فى كل مفاهيم السواء ، المادية والمعنوية) .

جاء فى حديث قس : « رحمتى سبقت غضبى » ، وفى القرآن : « إن رحمة الله قريب من المحسنين » (الأعراف ٧ آية ٥٦) . وسنعود ، للحديث عن مفهوم الرحمة فى الإسلام (انظر : ص ٣٩ و ٤٠) .

(٢) ستحدث بتفصيل أكثر عن الخطيئة الأصلية فى الإسلام . (انظر : القسم الثالث ، الفصل الثانى) .

المشكلة التي يمكن أن توضع الآن هي أن نعرف كيف يحدث تجاوز ثنائية روح - جسد ، نحو التوازن الوظيفي ، أي نحو وحدتهما . فمير مختلف العبادات ، ينمو الوعي عند الشخص بأنه « كل » : أليس الوضوء والطهارة الكبرى ، مثلاً ، تطبيقات تستلزم مجموعة من الفعاليات تساهم فيها الروح ، عن طريق النية ، ويشارك فيها الجسم بواسطة الماء ، وفي حالة غياب الماء الرمل أو الحجر (التيمم) تمهيداً للاستغراق في الصلاة ؟ فالأمر يتعلق بالتمهيد لمواجهة الله ، في حوار مباشر : « إياك نعبد ، وإياك نستعين ، اهتنا الصراط المستقيم ، صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين » (الفاتحة ١ الآيات من ٥ إلى ٧) . ولابد ، في أركان الإسلام الأخرى ، أيضاً ، كالحج والصوم ، من تأليف بين النية كقوة روحية ، وبين الجسم كفعاليات حركية محسوسة .

• • •

من الممكن أن نلاحظ هنا تجاوزاً وتخطياً للمثالية التي تركز نوعاً من الترادف بين « نفس » و « شعور » و « شخص » . فبالنسبة للإسلام ، يمثل الشخص « كلية » ، قانونياً وعملياً ، كلية وإعية لذاتها بوصفها « أنا » ملتزماً في الشهادة ، وبالشهادة ، وفي هذا فعالية لا يمكن أن تقنع بالتأمل الخالص ، بل تستدعي التحاماً بين العقل والإرادة : إنها « معرفة - اعتراف » تتم في الوعي .

كل اعتراف من الوعي يعد حكماً ، وحينما يصدر الوعي حكماً ، فإنما يعترف بذاته . وميزة الشهادة في كونها تجعلنا نتخطى الكائن إلى الشخص ، بمعنى أننا نرق من كينونتنا الخام إلى مستوى « الوعي . . . » ذلك المستوى الشعوري المفتوح دوماً . هكذا يعطى الإسلام اهتماماً بالغاً لما يجب أن تؤديه شهادة المخلوقات نحو الخالق إذ فيها يتجلى . أليس هو الذي - « جعل الشمس ضياء ، والقمر نوراً [. . .] - يفصل الآيات لقوم يعلمون » - ؟ « إن في اختلاف الليل والنهار ، وما خلق الله في السموات والأرض ، لآيات لقوم يتقون » (يونس ١٠ آية ٥ و ٦) .

• • •

لقد رأينا ، فيما سلف ، أن « الشهادة » تنتقل بالشاهد من إثبات الله إلى إثبات وجود أنه الخالص . وستنحو الآن ، في البحث ، منحى تصاعدياً : نتعدى

« الصنائع » نحو « الصانع » ، وتأمل « العلاقات » لتتواصل مع « الدال » الأعظم الذى هو مصدر كل الدلالات التى تتجلى فى الطبيعة وفى أنفسنا : « وفى الأرض آيات للموقنين ، وفى أنفسكم ، أفلا تبصرون » ؟ (الداريات ٥١ آية ٢٠ و ٢١)^(١) . هذا ما يؤكد اختلاف الشهادة عن التأمل ، اختلافًا تامًا : تخرج الأنا من اللجة المظلمة للدانية ، فتجذره فى أفق ماضى وتاريخى . وبهذه العملية يعى الأنا ذاته وقد تموقف فى الكون وقضامن مع الآخرين ، إنه حسب القرآن ، فى تطور لا ينقطع .

لكى يتمكن الإنسان من القيام ، فعليًا ، بالمهام الأولية التى تتجلى فى تغييره ذاته ، أثناء تغييره العالم ، بمجهود مشتركة مع الآخرين ، يلزم ، أولاً وقبل كل شيء ، أن يهذب كل واحد منا نفسه ، تمهيداً للتفتح الكافى على التجديد : « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » (الرعد ١٣ آية ١١)^(٢) .

على هذا الأساس ، لن ينجح أى إصلاح سياسى - مجتمعى ، ولن يكون فعالاً إلا إذا انبثق من أعماق الذات وكأنه أمر باطنى يتحدى كل عائق وكل ضغط خارجى . إن فى ذلك نوعاً من التفاعل والتكامل ، يقع فى التاريخ ، بين ما هو نفسانى (الروحيات ، الإيمان) وبين ما هو فزيائى (الطبيعة . الماديات) . هكذا نثر ، من جديد ، عبر هذا الانعراج ، على مفهوم « الكلية » ، وقد ازداد امتداداً .

• • •

هناك ، إذن ، كليتان متمايزتان ، وإن كانتا متكاملتان : أولاهما تتحقق بتجاوز ثنائية « روح - جسد » فى الشخص الذى يؤلف « وحدة » . فبدون الروح يمكن أن يقال عن الجسد : إنه موضوع أو شيء ، ولن يوصف بأنه « جسد إنسانى » . وبالمقابل ، إن الإسلام لن يشقى غليل تساؤلاتنا عن ماهية الروح بأكثر من

(١) انظر أيضاً البقرة ٢ آية ١١٨ و ١٦٤ - آل عمران ٣ آية ١٩٠ - الرعد ١٣ آية ٢ و ٣ .

(٢) انظر أيضاً : الأنفال ٨ آية ٥٣ .

تقريره أنها واقع حتى يتميز بالسرية والخفاء - « ويسألونك عن الروح . قل : الروح من أمر ربى ، وما أوتيتم من العلم إلا قليلا » (الإسراء ١٧ آية ٨٥) . غير أن سرية الروح تنكشف وتتجلى من خلال اعتقادنا وسلوكنا ، وعبر نوايانا وأفكارنا ؛ وتظهر الروح أيضاً ، فى مطالعنا ونلمنا ، وفى حماسنا من أجل بلوغ أى قصد ، وكذلك فى أحقادنا وآمالنا . تتولد كل هذه الثروات اللامتناهية من الكائن ، فتتجسد وتتبعين عنلما تنتقل إلى الحياة الخارجية وتغدو « ظواهر » حركية . من هذا يتبين إلى أى حد يكون وجود الروح مشروطاً بوجود الجسد .

أما الكلية الثانية ، فتمثل تجاوز الأنوات الممايزة نحو « النحن » الذى هو المهيمن على كل « أنواته » ، والشرط المكون لما : النحن يفترض وجود « أنوات » غير أن كل « أنا » يتكون « ب » و « فى » النحن . فالتأمل والحب ، وحتى الخوف وكل المشاعر والعواطف ، تتميز بأنها ترابطية relationels ، بمعنى أنها تستلزم وضع الأنا فى علاقاته مع الأنوات الأخرى ، فى عالم موضوعى ، عيانى . وعلى العكس من ذلك ، فإن المطلق يند عن كل تعبير ووصف ، لأنه متعال ، بل إنه تعالى ، فى أسمى صوره إلى حد أن المسلم لا يستطيع أن يكون أى صورة عن الله : الله هو الرب المهيمن .

• • •

تلعب الشهادة وساطة مزدوجة ، فبفضلها يعى الإنسان نهائيته ، إزاء الحضور السرملى للامتناهى الأعظم . هذا دورها الأول . أما الوساطة الثانية ، فهى أن الشهادة تقتاد « الأنا » نحو اكتمال بإدماجه فى أمة ، أى فى « نحن » معشرى .

فى هذه الرؤية الإسلامية عن الأنا ، نعتقد إمكانية التغلب على عقبي الثانية والثالثة . فالشخصانية الإسلامية لا تقر التمييز « الكانطى » بين الأنا الحسى والأنا المتعالى ، أى بين أنا تجربى يتصل بالحس وبالوقائع الجسدية والاجتماعية والفسانية والعادات والذكريات ، ويتصل بالإدراكات (كمدرك ومدرك) ، وبين الأنا الثانى الذى هو ، على العكس من ذلك ، أنا مستقل تماماً عن كل شرط تجربى ، ولا يخضع لأى قيد مجتمعى أو تاريخى : إنه هو ذاته ، وموضوع ذاته .

وترفض الشخصانية الإسلامية كذلك ، ثنائية أخرى : الثنائية البرغسونية التي تميز بين « أنا عميق ، حقيقي ، باطني » وبين « أنا سطحي ، خارجي » .

من العرض السابق ، نستطيع أن نستخلص نتيجتين :
الأولى هي أن تجاوزاً مضعفاً أوصلنا إلى كليتين ، يفضلهما يمكن ! أصحاب علم الكلام ، أن يحلوا مشكلة ثنائية روح - جسد ، ومشكلة تعدد الأنوات .
النتيجة الثانية ترتب ، مباشرة ، عن النتيجة الأولى ، وتوضع على مستوى أنطولوجي - أخلاق : فالجسد يكتسب قداسة بفضل نلاحمه الصمبى بالروح (لأن الروح فيض من الله) .

جسد لا جسم
على هذا ، فالجسد الإنساني ليس جرمًا أو جسمًا ما ، إنما جسم أوجرم ، أى ، شيئًا غفلا : إنه موضوع « ذات » ، بمعنى أنه جزء من كل مقدس . ولا غرو في ذلك ما دام الجسد هو كيان الكرامة والقيم المرتبطة بالشخص .
يمثل الجسد البشري ، داخل الكينونة الفردية ، معطى مستمرًا ومتينًا ، ينكشف كواقع مفتوح على الحياة البيولوجية ، بيد أنه ليس نباتًا ولا حيوانًا صرفًا . فالجسد موجود ، ويتجاوز الوجود الخام ، إنه « يصير » ، وبصيرورته يتشخصن ، نفى أنه غير قابل للتشبيء والموضعة .

الكائن البشري مدفوع لأن يتنفس ، لأن له طبيعة فيزيولوجية ، وهو مدفوع أيضًا ، بضرورة أخرى لا تتجلى في الفيزيولوجيا ، لأن يطمح لإكمال تشخصنه وإرضاء الإرادة الإلهية بالتقوى واتباع السبيل التي رسمها له الله : « ولكل وجهة هو موليها » (البقرة ٢ آية ١٤٨) . فإذا كان الإنسان يتنفس ، طبيعيًا ، ويفعل ، ويتنقل ، فهو كذلك يطمح ، ويتأثر ويعطى لانتقالاته معنى وأهدافًا .

إن الشخص بوصفه « موجودًا » و « بصير » ، فهو « موضوع » خشية ، أو كراهية ، أو حب ، أو احتقار أو احترام ، وفي الوقت نفسه ، إنه « ذات » تخشى ، وتحب ، وتكره ، وتحقر ، وتحترم . ففي كل فعل أو رد فعل مما يصدر

عنا ، أهداف وسعى دائب للوفاق مع حقيقة ما ، أو رغبة في الانسجام مع واقع ما :
 في كل من ذينك الموقفين يشرب الجسد ، بصفة مباشرة أو غير مباشرة إلى
 ما يتجاوز الجسم . إن القهاليات تخضع لرقابة التأمل ، وكل تأمل إذ يتجسد في
 حركة ، بطريقة أو بأخرى ، يستعير كلمات أو إشارات كتابية أو رموزاً ، نغني
 أن التأمل يستدعى عمل الحواس وحصول الإدراكات الحسية . ولكي نقيم الشعائر
 الدينية ، علينا أن نقبل ، سلفاً ، مفهوم « الكلية » : إننا نصلى بالجسد ، وبنفس
 القدر وفي الآن نفسه ، نصلى بالخشوع الذي تفرضه الحركات الجسمية المتعدية .
 إن المسلم يصل إلى درجة قصوى من الاستغراق بالسجود أو بالترنيل المتدبر للقرآن :
 « أفلا يتدبرون القرآن ؟ » (محمد ٤٧ آية ٢٤) ، ولندرك الحكمة من هذا الحث
 على التدبر ، فلتتمعن هذه الآية : « لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعاً
 متصدعاً من خشية الله ، وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون » (الحشر ٥٩
 آية ٢١) .

• • •

إن من يبرز المكان الهام الذي يوليه الإسلام لمفهوم التوازن وللمفهوم المتعاقب
 بالكلية ، يحل جيداً لماذا يرفض الدين القرآني التطرف في الزهد ويعارض ، في آن
 واحد ، كل عملية ترى إلى إنزال الكائن الإنساني إلى مستوى كائنات عضوية
 لا « روح » لها . فخطأ الإمبراطور كاليجولا ليس في كونه رفع حصانه إلى رتبة
 قنصل من قناصل روما (ذلك أن « حضرة » القرس لن يحصل على أى فائدة من
 هذه الترقية السياسية ، وبالتالي لن يسبب أى مضايقة للسلك الدبلوماسي أو
 الإداري) . لقد تمثل خطأ (كاليجولا) في كونه تصرف وكأن بمستطاع الحصان
 أن يتجاوز طبيعته الحيوانية « الحصانية » ، أو كأن بإمكان الرومان أن يتخلوا عن
 الصيرورة ويغيروا اتجاه الحركة المشخصة من (+) إلى (-) ، محدثين تغييراً عكسياً ،
 قصد تقليص الشخص إلى كائن ، أى إلى مجرد حياة نباتية . قد توجد فيها
 الكائنات ، ولكنها كائنات لن « نصير » ولن « تتطور » . إن في ذلك لإهانة
 لكرامة الشخص .

• • •

حضور قريب ومتعال

يؤكد الإسلام أننا نحيا الشعور بوجود الله ، وأن ذلك الشعور يحيا فينا ، ومن هذه المعاناة الشخصية الوجودية ، يمكننا أن نميز الله الحق عن آلهة الزور ، وأن نقر بأن « لا إله إلا الله » . لذا كنا مجبرين على رفض مجاملاتنا لأنفسنا ، ورفض الرضى الأخلاقي المجاني ، ذلك الرضى الذى نعمل على المحافظة عليه ، علناً نصطنع اطمئناناً لضميرنا . لكن الله حاضر كامل الحضور ، فى كل واحد منا ، إنه الضمير الحى : « ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ، ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » (ق ٥٠ آية ١٦) .

• • •

إن حضور الله الكلى الشامل ، فى كل زمان ومكان ، يجعل المسلم دوماً يسعى إلى تكييف سلوكه مع معتقداته ، فى ذلك التحام الرؤية الميتافيزيقية بالحياة المجتمعية والأخلاقية ، داخل نظرة تتمحور حول الله ، فليس هنالك أى سبيل للخداع أو التزييف ، ما دام الضمير يبق بقطاً حليماً ، لأن الله دائماً معنا : « وهو معكم أينما كنتم » (الحديد ٥٧ آية ٤) .

فى ذلك واقع لا نحصل عليه بالكذاء ، بل يفهم مباشرة ، إنه واقع حضور نعانیه وجودياً . فعندما نتكلم ، نفكر ، ولو كان الكلام لوصف أشياء أو مواقف موضوعية ، وسواء أحيينا أم كرهنا ، فإن كل إدراك لا يصبر ما هو إلا إذا امتزج المحسوس بالمعقول . فالوصف تركيب لقضايا ، والقضية دائماً صورة غير مطابقة ، يتفاوت صديقها أو خطأها فى التعبير عن الموضوع أو الظاهرة أو الحدث . ذلك أن الكلام يعتمد صوراً ثُمائل ثياباً غير معلة سلفاً على قياس شخص بالذات ، لذا نحتاج فى الغالب (رتوش) لأنها ملابس « ستاندارية » . وعلى أى ، إذا لم تطابق العبارة الموضوع فإنها ، على الأقل ، تقرب من فهمه ؛ فالكلمة والبرهنة لا تستطيعان سوى الإيحاء بالحقائق الميتافيزيقية وماهية الإيمان ، لا به « معرفتهما » .

فى مقابل حقائق « ما فوق — الطبيعة » (ميتافيزيقية) يجب استعمال أنساق « ما فوق — المنطق » ، ما فوق — الصور ، ما فوق — اللغة ، نعى أنه من اللازم

أحداث تغيير جذري في ذهنتنا وقدرتنا على الفهم ، وفي الوسائل التعبيرية التي لدينا ، لأن الأمر يتعلق بميدان يتجاوز العلم .

بالنسبة للإسلام ، هنالك معرفتان متكاملتان ، كلتاهما مجدية وضرورية : المعرفة الناتجة بالإدراك والعقل ، والمعرفة التي يحياها المرء مباشرة كعطى . وفيما يتعلق بالله ، إننا نعاني وجوده ، فنؤمن به ، أولاً ، ثم نلتجئ إلى العقل ، بعد ذلك ، بقصد الدعم والتدليل . فعلم الكلام لا يبدأ إلا بعد أن يحصل الإيمان .

• • •

اعتماداً على كلا هذين الصنفين من المعرفة ، يعترف الإسلام بالقيمة الأدائية للعقل ، ويحث على تطبيق مبدأ الاجتهاد واستعمال النظر « العلماني » في (علوم الطبيعة^(١)) . ومن جهة أخرى ، فالإسلام يقر بالتجربة الباطنية والقرنية (حساسية ، وحرية ذاتية ، وتعاطف وحب ...) .

من هنا نصير الشهادة شهادة مزدوجة ، بالنسبة لعلاقتها بكل من المعرفتين السالفتين :

أولاً : عند التأمل في أحداث الكون والبرهنة عليها نمارس مهاماً بفضلها تم كينونتنا ، باعتبارها كينونة إنسانية ، والقرآن حافل بالآيات التي تلح على إبراز قيمة استكناه أسرار الطبيعة وقوانينها : « أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء » (الأعراف ٧ آية ١٨٥) . ونجد نفس الحث في سورة أخرى : « أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها ، وما لها من فروج ٩ » (ق ٥٠ آية ٦)^(٢) .

ثانياً : الشهادة تعبير شفوي يقتضى النطق بأن « لا إله إلا الله » ، وبهذا النطق يصبح الشاهد مسلماً ؛ من وجهة نظر الشريعة ، إلا أن مثل هذه الشهادة ، برغم ضرورتها

(١) الاجتهاد هو الجهد الشخصي لفهم الأسس الشرعية وتأويلها ، من لدن أصحاب القدرات المعرفية والفكرية . عندما سمح الإسلام بإمكانية استعمال هذا المبدأ العقل ، اعترف للإنسان بحرية الفكر ، ومنع ثقة كبيرة للتأويل والفكر التقدي . فالاجتهاد ، في الواقع ليس إلا إمكانية البحث الشخصي الحر .

(٢) انظر أيضاً : الأنعام ٦ آية ٥٦ و ٥٧ - عبس ٨٠ الآيات من ٢٤ إلى ٣٢ - العاشية ٨٨ الآيات من ١٧ إلى ٣٠ .

التشريعة والمجتمعية ، لا تكفى أمام الله ، فالإسلام الوحيد الذى يحظى برضا الله هو الاعتقاد المركز فى الإيمان أى الذى يصبح ذاتياً ، وبملا كل كينونتنا ، وجعلنا قادرين على التواصل بالخالق وبمخلوقاته ، عن طريق الخير والصلاح : « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة . وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله إن الله بما تعملون بصير » (البقرة ٢ آية ١١٠) (١) .

يتبين من هذا أن القرآن يميز ، بشكل واضح ، بين مظهرين للاعتقاد ، أحدهما باطنى والآخر خارجى ، ومن التأليف بينهما تتكون الحقيقة التى علينا البحث عنها وتحققها : « قالت الأعراب : آمنا . قل : لم تؤمنوا ، ولكن قولوا أسلمنا ولا يدخل الإيمان فى قلوبكم » (الحجرات ٤٩ آية ١٤) . فالإيمان حقيقة يجب أن يحياها المسلم ، لا مجرد لفظ ينطق به .

• • •

الرباط الذى يجمع بين المؤمن وربه رباط « وجودى » ، إن جاز هذا التعبير ، قبل أن يكون عقلانياً ومعقولياً . وعلى العكس من ذلك ، إن صلة الأنا بالآخرين ، هى ، قبل كل شيء ، صلة فاعلية : بيولوجية — مجتمعية — تاريخية ، فالجسد ، والتاريخ ، والآخر ، يكونون شرطاً أساسياً لكل مواقف الشخص وبعد ذلك ، فالصلة بين الأنا والآخرين تكون صلة عاطفية . ويبدو لنا أن مفهوم « الرحمة » فى الإسلام يظهر مراحل تطور علاقات الأشخاص بعضهم ببعض (٢) .

وبالفعل ، يبدأ الإسلام بفرض الزكاة على المؤمنين ، ولكنه لا يقف عندها ، بل يأمر بإيتاء الصدقات ، وهى ، بصفة عامة ، البر ، إلا أن ذلك ليس إلا تمهيداً

(١) انظر أيضاً : النساء ٤ آية ١٣٣ و ١٣٤ .

(٢) إن الله يصل بمعباده مباشرة ، بفعل رحمته ، ورحمته هى الصبر من محبة لمخلوقاته ، فلفظ « رحمة » مشتق من نفس الجذر الذى اشتقت منه كلمة « رحم » (رحم المرأة) ، وبالإضافة إلى هذا ، نلاحظ أن نفس الجذر ونفس المدلولات فى اللغة العبرية تستعمل لتدل على الشعور بالامتنان ، مصدر العناية والإنسان والشفقة . وحتى لما أصبح معنى كلمة (رحمة) أكثر تداولاً ، فإن هذا لم يمح ، بصفة تامة ، الصورة الأصلية للجذر : فى اللغات السامية والافتعال المنهت من الأعماق الفيزيولوجية ، والتى يعبر عن رباط طبيعى بين الكائنات . J. Guillet *Thèmes bibliques* Ed. Montaigne, 1958, Paris, p. 471 . — آل عمران ٣ آية ٦ — الأنعام ٦ آية ١٤٣ — الحج ٢٢ آية ٥ . — انظر أيضاً القرآن : آل عمران ٣ آية ٦ — الأنعام ٦ آية ١٤٣ — الحج ٢٢ آية ٥ .

لكي يرتفع المؤمن إلى مستوى الرحمة حيث تلتحم الزكاة بالصدقة ، في تجاوز نحو تصور جديد للعلاقات البشرية . وبناء على هذا فإن الرحمة تتضمن ، في آن واحد ، مفاهيم : زكاة ، وإحسان ، وحنان ، وتعاطف ، وساعدة ، وتفضحية ، وإيثار للغير . يتخذ « الغير » هنا معنى خاصاً : فالرحمة تشمل كل كائن حي ، ولو كان حيواناً ، طبقاً للحديث : « في كل ذى كبد رطب صدقة » . فكل من يتمتع بالإحساس جدير بالشفقة والإحسان .

يظهر لنا أن هذا المعنى هو ما يلخصه حديث قديمى رواه البخارى : « الراحمون يرحمهم الرحمن . ارحموا من فى الأرض يرحمكم من فى السماء ! » . وهذا الحديث يردد صدق الآيات القرآنية : « ورحمتى وسعت كل شىء » وأيضاً : « إن الله كان بكم رحيماً » (النساء ٤ آية ٢٩) .

تفتح الأنا

بعد الشهادة أمام المطلق، وبعد التأمل والبحث العقلي في الكون، يلزم الانتقال إلى النتائج العملية : الإيمان الديني والمعتقدات العلمية .
يجب على المسلم أن يفتح ، بفضل العلوم الشرعية والطبيعية . فدراسة الظواهر الطبيعية ليست ، في الواقع ، إلا استفساراً واستكشافاً لآيات الله التي هي دلائل قوته وقدرته الخلاقية . إن المؤمن ، بطبيعته « كائن علمي » . لقد حض الله الأناسي على طلب العلم وممارسة التفكير : « أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء ؟ » (الأعراف ٧ آية ١٨٥) . فهذا الحث على التأمل ، في جميع الموجودات ، تردد صدهاء آيات كثيرة ، منها : « أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ، وإلى السماء كيف رفعت ، وإلى الجبال كيف نصبت ، وإلى الأرض كيف سطحت ؟ » (الفاشية ٨٨ الآيات من ١٧ إلى ٢٠) . وجاء في حديث : « من سلك طريقاً يبحث فيه عن العلم ، فتح الله له طريقاً في الجنة »^(١) . ويأمر نبي الإسلام ، في حديث آخر : « اطلبوا العلم ولو في الصين »^(٢) ، لأن طلب العلم : « فريضة على كل مسلم » . لكن العلم وحده غير كاف لاستكمال الشخص إنسانيته : فبدون العبادات ، وبدون القيام بمجموع الفرائض الدينية يتلئ المجتمع الإنساني بشخصانية « برومستية » محض .

ولتفادي هذا الخطر ، يطلب من المسلم أن يتجاوز ذاته رغبة في حياة روحية قوامها حب مزدوج : حب الله ، وحب الكائنات البشرية . هكذا يحصل تشخصن كينونتنا ، عن طريق الإعلاء ، ويجعلنا نندمج في « الكل » الذي يتجسد في الحياة الروحية ، بحبة خالصة لذات الله تعالى ، وبحبة طبيعية لمخلوقاته ، على أن الحيين يكونان حباً واحداً ، ما دام حب الله يبدأ بحب الكائنات .
ولكن ، أليس « حب الله » يعني أن نخصه بإعجاب غير محدود ، وبالتالي

(١) استناداً إلى صحيح مسلم .

(٢) أي إلى آخر حدود الأرض ، إلى أبعد البقاع المعروفة على عهد النبي .

أن نحقق ، على مستوانا ، الصفات التي خصّ بها نفسه من صدق ورحمة وإنصاف ؟ ... يروى حديث قديمي : « يا عبادي ! إني حرمت على نفسي الظلم ، وجعلته بينكم محرماً ، فلا تظالموا وكونوا عباد الله إخواناً ! »^(١). هذا الحديث لا يحرم الظلم فحسب ، بل يفرض على المؤمن أن يحترم نفسه وأن يحب غيره ، بما يذكّرنا بأخلاقية (كانط) ، في الاتجاهات المعاصرة .

* * *

« التوحيد » محور علم الكلام . وأول صفات الله وأهمها هي أنه واحد أحد ، وأن وحدانيته تتميز بالشمول والخلود . فعلى كل فرد منا أن يسعى ليكون واحداً . أى أن يكون متمماً باستقلال الذات ، وروحياً عادلاً . والاستقلال الذاتي ليس رؤية من رؤية الذهن ، بل بنية أساسية في طبيعة كينونتنا . لقد خلق كل واحد منا « وحدة » متفردة ، متميزة عن الوحدات الأخرى ، وسيبث في الآخرة فرداً : « ولقد جئتمونا فرادى ، كما خلقناكم أول مرة » (الأنعام ٦ آية ٩٤) . وفي آية أخرى : « ونزله ما يقول ويأتينا فرداً » (مريم ١٩ آية ٨٠) . وفي آية ثالثة : « وكلهم آتية يوم القيامة فرداً » (مريم ١٩ آية ٩٥) . فكونى واحداً هو ما يجعل الشهادة ذات معنى ، إنها تفرض ، مسبقاً ، استقلال الذات وتستند عليه .

* * *

دينامية لرية أو كوجيطومعكوس

الاعتراف بـ « أن لا إله إلا الله » يجعل الناطق « المعترف » يضع نفسه كشخص يؤكد « حضوره » في عالم العلاقات ، ويعي نفسه كـ « شاهد » ، يقر بما يعي . إننا أشخاص لأن الله خلقنا كذلك . ألم يجعل ألوهيته ذاتاً وشخصاً ، على شكل يليق به ، ثم خلقنا « على صورته » ، كما جاء في العهد القديم ، وأكدّه بعد ذلك نبي الإسلام ؟^(٢) . فمنعنا نقول في الإسلام : « الله شخص » ، معنى ذلك أنه حي ، مستقل ، خالق ، مخاطب الناس ، ولا مثيل له : إنه كمال مطلق قائم

(١) مسلم ، صحيح .

(٢) في الصحيح : « خلق الله آدم على صورته » .

بذاته^(١) . « قل: هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ، ولم يولد ، ولم يكن له كفواً أحد » . (الإخلاص ١١٢ الآيات من ١ إلى ٤) .

* * *

تحدث بإسهاب عن مفهوم الشهادة لأنها ، كما يظهر لنا ، تكون النواة الأصلية والأصلية للشخصانية الإسلامية ، وفي نفس الوقت ، تمدها بالدينامية الحيوية . فعندما ينطق المرء « أن لا إله إلا الله » يصبح مسلماً ، وبالتالي يشعر بأنه قادر على إصدار أحكام ، وتحمل الشهادة ، يعنى أنه قادر على استخدام عقله ، واستثمار حريته ، واستقلاله الذاتي .

يمكننا أن نعتبر الدور الذى تلعبه الشهادة فى الإسلام مشابهاً للدور الذى يقوم به (الكوجيتو) فى فلسفة (ديكارت) ، ولكنه كوجيتو يتجلى ، من بعض جوانبه ، معكوساً : فالمقر « الشهادة » ينطلق من الله ليعود إلى الأنا ، (الأنا — الشاهد) ، بينما فى المنهج الديكارتي ، ننتقل من الشك (dubito)^(٢) إلى العالم ، مارين بفكرة اللانهاية فى سير تصاعدي . لكن ، بالرغم من كون الكوجيتو الديكارتي تأملياً ، (أو بسبب تأمليته) فإنه يدلى على الفعالية الخاصة بفكرى (أنا الذى أشك) ، بغض النظر عن وجود الآخرين ، إذ أن الأنا — الشاك لا يفهم إلا بالنسبة لذاته . يتعلق الأمر هنا بأنا غير تاريخي ، خارج العلم ، بالأنا الذى لا يعي ذاته إلا فى اللحظة : اللحظة التى يشك فيها . فالكوجيتو ، من الجانب المبدئى ، كوجيتو خاص بالذى يشك ، دون مشاركة الآخرين ، بل دون اعتراف منهم . أما « الشهادة » ، فعلى العكس من ذلك : إنها تظهر « أنا » يتأمل ، ولكن تأملاته مترابطة لأن موضوعها هو العلاقات ، علاقة الإنسان بالله ، وعلاقة الفرد بالآخرين . فتأمل ليس ذاتية مطلقة ، بل عملية تداخل اللوات : إنى أعيش دائماً فى حضور مع الله ، لأنى جزء من الكون ، والله موجود فى كل مكان : « وهو معكم أينما كنتم » (الحديد ٥٧ آية ٤) . فلست أبداً فى عزلة كاملة ، بل إنى ، على اللوام ، فى حوار مع الله الذى « لا يحق عليه شيء ، فى الأرض ولا فى السماء » (آل عمران ٣ آية ٥)

(١) انظر : "Allah" ، Louis Gardet فى دائرة المعارف الإسلامية ، الطبعة الجدينتج ١ ص ٤٢١ .

(٢) أشك ، إذن : أنا موجود .

ويؤمن على الكائنات والبشر : « ويعلم ما تسرون وما تعلنون ، والله عليم بذات الصدور » (التغابن ٦٤ آية ٤) .

على هذا الأساس الأونطولوجي ، تجد الأخلاقية الإسلامية الضمانة الكافية للمعايير والقيم ، ثم إن تلك الأخلاقية أخلاقية « الأمة » . فهما اختلفت الأوضاع ، مع مر الأجيال ، يشعر المسلم بمشاركته ، وجدانياً وتاريخياً ، في فعاليات واعية تخرجه من فردانيته لتلج به عالم الشمول . فبانتساب المرء إلى « الأمة » ، يعي أنه ليس « كائناً » صرفاً ، ولا مجرد فرد ، بل إنه : شخص ، أى عضو معشرى فاعل .

• • •

إن البعد المعشرى التاريخي لا يفتح الشخص على تداخل — الذوات فحسب ، بل كذلك على الشمول : يرث جميع الأشخاص حفظاً من الماضي الإنساني لأهم يحزن منه وبه . فإ « فات » لم يسقط ، نهائياً ، في العدم ، ليحيا في الا — كائن ، ولكنه قد تغير فقط وصار يتغلغل ، ويتسرب في أحماقنا ليرغمنا على المشاركة الضرورية في تداخل — الذوات مع الأجيال الغابرة ومع معاصرنا . فوعى ليس ثابتاً ، ولا محدداً ، ولا مقفلاً : إنه يخلق من نفسه نشاطاً للتفتح على العالم ، وعلى التاريخ ، وعلى الإنسانية . فهو يوحى بحقيقة يختلط فيها الباطن والظاهر : إن وعي دائماً وعى الذات والآخر ، وعي « أنا » معشرى ، وعى المشاركة والمشاركة المعشرية مظاهر جرد متنوعة ، كالحب ، والشغل ، والحرب ، والدين . . .

الدين من أميز تلك الميادين وأغناها على الإطلاق : إنه إيمان (اعتراف بالله ومحبه) ، وأيضاً حرب ، كما في الحديث : « رجعتنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر ، جهاد النفس » لأن الصراع ضد جموح النفس يكون على حلبة العبادات وعلى حلبة معاملات الآخرين^(١) . وهذا ما نلخصه ، بدقة ، لفتح المسلمين الأوائل ، جعفر بن أبي طالب ، بحضرة النجاشي ملك الحبشة . كان العرب ، قبل بعثة محمد ، يتخبطون في الانحطاط الروحي والمجتمعي : « نعبد الأصنام ، ونأكل الميتة ، ونأثى الفواحش ، ونقطع الأرحام ، ونسئ الجوار ، ويأكل القوي منا

(١) « الجهاد أربع : الأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، والصدق في مواطن الصبر ، وشأن القليل » عن ابن نعيم ، الحلية (انظر : الملح الصغير للسيوطي ، القاهرة ، ج ١ ، ص ١٤٦ .

الضعيف»^(١) . وجد النبي مجتمعاً راضياً عن العدو الذي يحيا في نفسه ، لا أخلاق ، ولا وعي ، ولا ضمير ، ولا قيم إلا العصبية القبلية وتمجيد القوى (العنتريات) ، فصاح الإسلام : لا شرف بعد اليوم ، ولا تمييز بين الناس إلا بفضلاتهم الشخصية من إخلاص في نياتهم - ونبل في استقامة معاملاتهم : « فالناس كلهم من آدم ، وآدم من تراب » (حديث) ، ويضيف النبي : « ليس منا من دعا إلى عصبية ، وليس منا من قاتل على عصبية - وليس منا من مات على عصبية » (حديث رواه أبو داود) .

المسلم على المفرق - حيث يلتقي الاستقلال - الذاتي بالإيمان ، وهو تلاق يحدث بالشهادة : « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ، ويكون الرسول عليكم شهيداً » (البقرة ٢ آية ١٤٣) .

ليس إبراهيم ، وموسى ، وعيسى ، ومحمد - وغيرهم من الرسل ، إلا شهداء بالنسبة للأمم ، لذا فهم مطلق بشر ، وبشر مكافون برسالة . فلن يجوز اعتبار طبيعة أيهم فوق الطبيعة النوعية ، إذ ليسوا آلهة ، وإنما هم كائنات بشرية من بين الناس تقوم بمهمة : « كما أرسلنا فيكم رسولاً منكم يتلوا عليكم آياتنا ، ويذكركم ، ويعلمكم الكتاب والحكمة » (البقرة ٢ آية ١٥١)^(٢) . إن الله تعالى نفسه قد شهد بهذه الحكمة ، فجاء في القرآن : « شهد الله أنه لا إله إلا هو ، والملائكة وأولو العلم ، قائماً بالقسط ، لا إله إلا هو ، العزيز ، الحكيم » (آل عمران ٣ آية ١٨) .

(١) ابن هشام ، سيرة ، القسم الأول ، القاهرة . ص ٣٣٦ . الحلبى .

(٢) (انظر كذلك ، آل عمران ٣ آية ١٤٠ - النساء ٤ آية ١٣٥ - المائدة ٥ آية ٨ و ٩ - الأحزاب ٣٣ آية ١٢ - الرعد ١٣ آية ٣٨ والشعراء ٢٦ آية ٢١) . من هنا نرى الفرق العقائدى الذى يفصل بين الإسلام والمسيحية . فالرسول شخص شاهد : « لقد كفر الذين قالوا : إن الله هو المسيح ابن مريم » (المائدة ٥ آية ١٨) . لم يكن محمد أبداً ، ليحمل من نفسه موضوعاً لعبادة ، ولا لأن ينسب لنفسه ما يروى عن السيد المسيح أنه قال : « أنا الطريق ، والحق ، والحياة » (إنجيل يوحنا ، ١٤ : ٦)

الشعور - الأفعال

يظهر ، حسب ما سبق ، أن الذات الناطقة بالشهادة وجدان واع لذاته ، وهي إذ تركز على النية ، تبرز كشعور قصدي (متعد أو ترابطي) ^(١) . فليست الشهادة إلا نقطة الانطلاق : بالشهادة ، يتجاوز المؤمن الصادق عملية النطق الشفوية إلى ما يتبعها من التزامات . يعترف المرء لذاته بإمكانيات وقدره على المعرفة والمقارنة والتقدير ، وبالتالي بالقدرة على الفعل ورد الفعل .

هنا المنهج الفكريولوجي للالتزام في الإسلام

جميع المسلمين مدعوون للقيام بهذه المهام ، فعلى كل مؤمن أن يتحمل ، شخصياً ، مسئولية عواطفه ، وأفكاره ، وتقديراته ، وحتى نيته ، ومسئولية الأحكام التي يصدرها ، ونتائج الأفعال التي تتحقق بها تلك الأفكار والعواطف والأحكام ...

على ضوء هذا ، نستخلص أن كل شخص هو مسئولته . أليست المسئولية هي أن يحس الكائن إحساساً قوياً بنفسه ، برصفه فردية قابلة لأن تفعل ، وتلتزم بأفعالها ؟ يؤكد هذا المعنى ما جاء في حديث قديمي : « يا عبادي ! إنما هي أعمالكم أوفيا لكم ، ثم أحصيتكم إياها . فمن وجد خيراً ، فليحمد الله ، ومن وجد غير ذلك ، فلا يلومن إلا نفسه » ^(٢) .

ويؤكد النبي ، من جهته : « من أبطل به عمله ، لم يسرع به نسبه » . المسلم ، إذن ، حينما يعمل ، يقصد من أعماله تحقيق هدف ما ، فأفعاله دائماً قصدية تلعب فيها النية دوراً أولياً . والعمل القصدي والمسئولية يكونان العنصرين الأساسيين للشعور بالذات ^(٣) .

(١) وهذا ما تسميه الفيتو ميتولوجيا الحديثة « بالشعور بالذات » و « الشعور ... » (انظر : « من الكائن إلى الشخص ، دراسات في الشخصية الواقعية » ، ج ١ ، (من ص ٢٥ إلى ٢٣) دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٢ .

(٢) مسلم ، صحيح .

(٣) حول موضوع المسئولية الشخصية ، يمكن الرجوع إلى القرآن ، مثلاً ، الأحرف ٦ آية ١٦٤ .

المسئولية والشمول

الشخص ، حسب هذا السياق ، وحيدة مفردة مستقلة الذات ، واعية لأفعالها وما يترتب عن هاته الأفعال من نتائج : تلك هي المسئولية . وليس معنى هذا أنه يجب على كل واحد أن يعتنى بذاته ويلتزم بأفعاله فحسب ، بل يجب عليه أيضاً أن يتحمل مسئولية العالم المحيط به ، ويحميه ، كما يفعل الراعى مع غنمه ^(١) ، طبقاً للحديث النبوى :

« الحلال بين ، والحرام بين ، وبينهما أمور متشابها لا يعلمهن كثير من الناس » ^(٢) . فمن اتقى الشبهات ، فقد استبرأ لدينه وعرضه ، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام . كالراعى حول الحمى يوشك أن يقع فيه . ألا وإن لكل ملك حمى ، وإن حمى الله محارمه . ألا وإن في الجسد مضغة ، إذا صلحت صلح الجسد كله ، وإذا فسدت ، فسد الجسد كله : ألا وهي القلب » . (رواه البخارى ومسلم) .

لن يقوم أينا بلوره كراع ، مسئول عن أخلاق المجتمع ، إذالم يعمل ، دائماً ، بقلب طاهر ووعى واضح ^(٣) ، كما يقول نبي الإسلام : « دع ما يريبك إلى ما لا يريبك » ^(٤) .

من هذا المنظار ، بوسعنا أن نؤكد أن : الاستقلال الذاتى والمسئولية الشخصية يستلزم كل منهما وجد الآخر إذ لا يجوز للمؤمن أن يقوم مقام آخر في تأدية أية فريضة دينية (ما عدا في الحج حيث المشاكل المادية تبرر ذلك) : « ولا تكسب كل نفس إلا عليها ، ولا تزر وازرة وزر أخرى » (الأنعام ٦ آية ١٦٤) .

(١) نفس الفكرة التى يقول بها (جان بول سارتر) : « إنى مسئول عن العالم : » إذا كان الوجود يسبق الجوهر ، وإذا كنا نريد أن نوجد بنفس الوقت الذى نعمل فيه من شكلنا وصورة وجودنا ، فإن هذه الصورة الخاصة بنا تصبح منطقاً على الجميع ومنطقية على عصرنا بأكليته . فالتعديل الذاتى ليس إلا تأثراً بالغير ومقرباً منهم . وهكذا تصبح مسئوليتنا أكبر بكثير عما نستطيع أن نفترضه لأنها في الواقع تحصر الإنسان لأن يتحمل الإنسانية بأجمعها » . الوجودية مقبب إنسانى ، ترجمة كمال الحاج ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، ص ٤٧ .

(٢) يذكرنا هذا بفكرة الإيهام والالتباس ، عند الوجوديين المعاصرين ، مثل (سيمون دو بوفوار) التى تطلق عليه « أخلاقية الالتباس » .

(٣) قارن هنا بـ "l'authenticité" (الصدق) و "la mauvaie foi" (سوالية ، خداع النفس أو التهمية على الذات) في الفلسفة السارترية .

(٤) التأسى والتبرؤ .

فلا يجرى عن أى عمل برأى من قام به هو شخصياً : لا شفاعة، ولا إناية. فخلوة الرهبان فى الأديرة ، و « صكوك الغفران » وغيرها من الأوضاع المشابهة ، كل هذا يتناقى مع الشخصية الإسلامية حيث يتجلى الشخص حرية خلقة مطمئنة . إنها تطابق والنداء المستمر لعمليات التأليف والتقييم . فالشخص ، بطبيعته ، يتجلى كقوة تتجاوز ذاتها بذاتها : من الغرائز إلى تكييف الغرائز ، ومن الميل إلى إخضاعها للزئمة ، ومن الأهواء المجرىءة إلى السكينة والاطمئنان الداخلى . وأخيراً : إن الشخص توتر نحو التوازن الذاتى المتكامل ، حسب أفق شخصى وتداخل — الآفاق^(١) .

الشخص فترة من فترات التطور ، الفترة الممتازة التى يعى فيها الكائن البشرى ، بكل وضوح ، الحلود التى تفصل الـ « أنا » عن الـ « اللا — أنا » ، ويدرك ، بموضوعية ، كل ما يربط حرته الذاتية بمجريات الآخرين ، داخل معشر ما (بوصفه عضواً من أمة ، متضامناً مع مجموع أفرادها) .

• • •

على ضوء التحليلات المتقدمة ، بمستطاعنا أن نحدد بعض التعريفات التقريبية للشخصانية ، وأن نلاحظ إلى أى مدى أعطيت العناية فى الإسلام لـ « الشهادة » وللفهم المسئولية القانونية والأخلاقية ، مما يبين لنا أن تاريخ الإسلام يسير سيراً مطابقاً لتاريخ الفقه^(٢) ، حيث « المعاملات » ، أى الجانب المعشرى ، المجتمعى لا يقل أهمية عن العبادات ، أى عن الجانب الروحى ، الذاتى . فاللهو، فى الإسلام ، « شخص — كل » .

(١) انظر معنى « أفق » و « تداخل — الآفاق » من ص ١٤٧ إلى ١٦٣ فى كتابنا

من ص ١٤٧ إلى ١٦٣ De l'être à la personne, Paris, P.U.F. 1963

(٢) إن الفقه ، سواء فى ميدان المعتقدات أو المعاملات أو الأخلاق ، يتصور حول : إنسان عالم

فالقلة بالنسبة للمعجم الإسلامى ، يبدأ أصحها بجمعية أخلاقية .

الفصل الثاني المعطيات النشئية

١

من الجانِب الأونطولوجى

رأينا فى الفصل الأول أن الشخص يتميز ، عن بقية الحيوانات ، بقدرته على التركيب . لكن ، من الوجهة الأونطولوجية (نعى من المنظار الخاص بالكيونة) ، نجد أن الشخص فى الإسلام يتحدد ، هو ذاته ، كتركيب : تركيب بيولوجى (الجسد) وحياة روحية .

فالتكوين البيولوجى ، كما يصفه القرآن ، جلد بسيط : « وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم . . . » (الأعراف ٧ آية ١٧٢) . أى أن الله « خلق الإنسان من نقطة » (النحل ١٦ آية ٤ يس ٣٦ آية ٧٧) . وهذه الظاهرة ليست إلا حلقة ممتازة فى مجموع مراحل التطور :

« ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ، ثم جعلناه نقطة فى قرار مكين ، ثم خلقنا النقطة علقه ، فخلقنا العلقه مضغفة ، فخلقنا المضغفة عظماً ، فكسونا العظام لحماً ، ثم أنشأناه خلقاً آخر ، فتبارك الله أحسن الخالقين ! » (المؤمنون ٢٣ آية ١٣ و ١٤) .

نجد نفس الوصف فى آيات أخرى . فلنكشف بسر ما من بينها يتم السابقة : « أعجب الإنسان أن يترك سدى ؟ — ألم يك نقطة من مئى يمئى ؟ — ثم كان علقه فخلق فسوى ، — فجعل منه الزوجين الذكر والأنثى » (القيامة ٧٥ الآيات من ٣٧ إلى ٣٩)^(١) .

(١) انظر كذلك ، (الكهف ١٨ آية ٣٧ — الحج ٢٢ آية ٥ — طه ٣٥ آية ١١ — النجم ٥٢ آية ٤٦ — الإنسان ٧٦ آية ٢ — ميس : ٨٠ آية ١٩) .

يعتبر آدم وحواء الزوجين الأولين اللذين تكونا على هذا الشكل ، ففرضت عليهما الإنسانية جمعاء . هذه للمعطيات « البيولوجية » بعيدة عن أن تجيب عن تساؤلاتنا حول الكائن . بيد أنه ، إذا كان جوهر الكائن لفرأ غيراً ، فهناك ، على الأقل ، تأكد واحد : أننا موجودون . لكن ، ما دام القرآن ليس بكتاب فلسفى سبقى المشكل قائماً إلى أن يشتغل به الفلاسفة للمسلمون فيما بعد .

• • •

كل منا يحيا كينونته ، وإن كان لا يعرف كيف يتحدث عنها . إن القرآن والسنة يتوجهان إلى الكائن البشرى فيخاطبان هذا الواقع الحى ، الواعى لذاته ، فيحضانه على الإيمان بالله وعلى الأعمال الصالحة ، وينبهاه عن الوثنية والشر . إن واقعية وجودنا لا تستلزم برهنة ، إذ هى بداهة تتجلى فى رغبائنا ، وفرحنا ، وندمنا ، وأحقادنا ، واندفاعات طموحنا ، كما نحيا ، ببداية ، واقع وجودنا فى تداخل العلاقات المتضمنة (مبادلات ، وأعمال جماعية ، وعلاقات مختلفة الأشكال ، ما تجاذب منها أو تنافر) .

إن « الكائن هوية » ، أى إن « الكائن كائن » : تلك حقيقة نحياها ، بدسسياً ، ويأتى « علم الكلام » ، فيما بعد ، فيهم بالفعل الذى يحقق به الكائن كينونته ، وبالكيفية التى تتركز فيه فكرة الوجود على الاقتناع الاستدلالي .

أما القرآن فيكتفى بأن يؤكد أن الله قد خلق من العدم مجموع الكون ، بما فيه الإنسان :

« إنما أمره ، إذا أراد شيئاً ، أن يقول له : كن ! فيكون . فسبحان الذى بيده ملكوت كل شيء » ، وإليه ترجعون » (يس ٣٦ آية ٨٢)^(١) .

انطلاقاً من بداهة الفصل الذى يحقق به الكائن كينونته ، ينتقل بنا القرآن إلى مرحلة أونتولوجية ثانية ، متكاملة مع الأولى ، فيضع على الناس أسئلة ويهدتهم أو ينذرهم . وهل الشعور بأننا نوعظ ، ونخاطب ونسال ، إلا طريق يفتحنا على وعى الذات ، ويكشفنا ونحن نخاص البحث عن الذات ؟

(١) انظر ، كذلك : الأصل ٦ آية ٧٢ - الفصل ١٦ آية ٤٠ - مريم ١٩ آية ٢٥ -

فرفضى أو بقبول الوعد والوعيد ، لأوامر الله ومحاميه ، أدخل فى محاوره مع الله ، وأدخل فى تواصل مع الكائنات والأشياء التى يذكرها القرآن .
هكذا أصبح شاعراً بتشيلدى للناتى كشخص ، انطلاقاً من الكائن الخيام ،
أى من كينونتى كما صنعها الله .

• • •

لولا تدخل « الروح » لكان التكوين البيولوجى البشرى الذى يتحدث عنه القرآن يطبق ، أيضاً ، على الكائنات الأخرى . هناك حليث نبوى يجعلنا نتبع مختلف مراحل السلسلة المكتملة ، من مرحلة الإيماء حتى حدوث الروح :
« إن أحدكم ليبقى فى بطن أمه أربعين يوماً نطفة ، ثم يكون علقه مثل ذلك ، ثم يكون مهضمة مثل ذلك ، ثم يرسل إليه الملك فيضخ فيه الروح . » (رواه البخارى ومسلم) .

فالفضل ، فى وجود تجاوز ما هو بيولوجى ، يرجع إلى هذا الضخ الإلهى ، به تبدأ حياة باطنية ، حياة روحية تسترسل فى نموها حتى تصل إلى فتحتها الكامل ، عند الشهادة .

• • •

على هذا ، لا يتمحق الشخص دفعة واحدة ، ويكيفية قبلية . تبدأ الشخصية الإسلامية باختيار أولى ، كما يضع المهندس فروضه وسلماته قبل الشروع فى بناء العمليات الرياضية والبرهنة عليها تنطلق الإشكالية الإسلامية (La problématique musulmane) من الشهادة : بأن الله موجود ، وأنه واحد أحد ، إنها إشكالية تحتوى على سلسلة طويلة من تساؤلات فلسفية ، وأخلاقية ، وسياسية ، دون أن تكون فى الواقع تفرقة مطلقة بين الميادين الثلاثة . قرايط الميادين يشبه تروابط التجسيد الجسدى فى الكائن البشرى بالتحالى الروحى .

يمتاز الإسلام تمييزاً قوياً بـ (le totalitarisme) أى بالترعة إلى تسخير « الكل » لفائدة الوحدة . وبفضل ذلك — كما يظهر لنا يتغلب الإسلام على المتناقضات المأساوية بين ما هو فردى وما هو مجتمعى ، ما هو دنى وما هو غير دنى ، ما هو

مقدس وما هو دنيوى . فالكائن البشرى كل* موحد يكون جزءاً من مجموع ملترزم
موجه داخل نفاق مجتمعى ذى أعراف وشرائع .

• • •

حالما يدخل الإنسان فى علاقات مع شىء ما يحوله إلى قيمة ، إما قيمة
للاستهلاك وإما قيمة للمبادلات : الإنسان حيوان ينتج القيم ويجعل ضمنياً من هذا
الخلق المستمر ، أساس حواراته . وفوق القيم ، توجد قيمة عليا توحدنا جميعاً ،
وتكون لها بمثابة معيار المعايير أى المطلق الذى يتعالى عن كل نسبية ، هو الله :
« الله نور السموات والأرض ، مثل نوره كشكاة فيها مصباح ، المصباح فى
زجاجة ، الزجاج كأنها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة ، زيتونة لا شرقية
ولا غربية ، يكاد زيتها يضىء ، ولو لم تمسه نار ، نور على نور ، يهلى الله
لنوره من يشاء » . (النور : ٢٤ آية ٣٥) .

• • •

لقد تحدثنا عن حدوث الروح ، لكن — ما هى الروح ؟

إنها . حسب القرآن ، سر إلى مكنون . يقول الله ، مخاطباً نبيه : « ويسألونك
عن الروح . قل : الروح من أمر ربى ، وما أوتيتم من العلم إلا قليلا » . (الإسراء
١٧ آية ٨٥) .

فالروح واقع ، ولكن الله وحده يعرف ماهيتها لأنها صادرة عنه : « ينزل
الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده » (النحل ١٦ آية ٢) .

يتركب الكائن البشرى من جسد وروح . إنه يرى إلى أن بصير شخصاً بقدر
ما يتوقف فى إيجاد توازن بين هذين العنصرين ، وأن يجعل من ذاتيته وحدة ينسجمان
فيها . فالشخص ، بهذا المفهوم ، قدرة على أن يوحد ذاته ، وبالتالى فاعلية للخلق
الذاتى ، انطلاقاً من معطيات حياه الله بها ، وحسب مبادئ أقرها وأوحى بها إلى
رسله ليبلغوها إلى الإنسانية .

يدعو القرآن إلى استخدام العقل ومعرفة الكون ، كما يحيا فيه ويوجهه :
« أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ، وإلى السماء كيف رفعت ، وإلى الجبال

كيف نصبت . وإلى الأرض كيف سطحت ؟ (الفاشية ٨٨ الآيات من ١٧ إلى ٢٠) .

وفي الآيات (من ٦ إلى ١١ ق.٥) ترى القرآن يوضح نفس الفكرة: « أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بطينها وزينها . وما لها من فروج . والأرض مددناها . وألقينا فيها رواسي . وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج ، تبصرة وذكرى لكل عبد منيب ، ونزلنا من السماء ماء مباركاً . فأنبتنا به جنات وحب الحصيد . والنخل باسقات لها طلع نضيد ، رزقاً للعباد . ولحيثنا به بلدة ميتاً ، كذلك الخروج » .

٢

من الجانب الأخلاقي

يجب في الإسلام أن يكون الشخص غاية ، كما هو الحال عند (كانط) ، لا وسيلة يستخدمها الآخرون . هناك حديث نبوي يقول : « الخلق كلهم عيال الله ، وأجمعهم إلى الله أكرمهم لهiale » . وفي حديث آخر : « إن غضب الله يحل بالذين لا ينصفون من لا مدافع عنه إلا هو تعالى »^(١) .

يفترض هذا مسبقاً ، وجود استقلال — الذات الشخصى ، الحرية التى بدونها يستحيل أى التزام أخلاقى ، بله الحياة المعشرية ، والمساوات التى تدافع عنها الأخلاق والقانون ، كما جاء فى الحديث : « لأفضل لعربى على عجمى ، ولا لأبيض على أسود . . . » إذ الله يرمى ، برحمته ، الأحمر والأسود والأبيض^(٢) . من هنا كان الإسلام ، الذى هو ، فى نفس الوقت ، اعتقاد (إيمان) وفقه (معاملات) لا يستخلص صلاحيته إلا من توافقه مع طبائع إنسانية معينة متفردة . على أن الطبائع الإنسانية المتفردة ليست «مولدات» لـ «لبنيزية» ، ولا «جوها» قد ألصقت أجزاء بعضها ببعض . فאלله ، «خلق آدم على صورته» (كما جاء فى حديث) و «لقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم» (التين ٩٥ آية ٤) .

لكن هذا يرجع إلى الدفعة الخلاقة الأولى ، إلى ماهية النوع البشرى . ذلك أنه ، إذا كان شيطان من أصل واحد وبينهما تشابهات عضوية ، فليس ضرورياً أن يكونا متطابقين ، وكثيراً ما نجد حتى بين أخوين توأمين ، فروقاً وميزات خاصة . فالرغم مما بينهما من تشابه كبير ، وبالرغم عن أن لهما عمراً واحداً ، وجنساً واحداً وظروفاً أسروية وهادئة لا تبدل فيها ، نلاحظ فروقاً مزاجية ، ونفسانية ، وأخلاقية إلى حد أن بعضها يقاس ، ويحدد ، ويقارن من الجانبين الكيفى والكمى . هناك

(١) انظر : السيوطى ، الجامع الصغير .

(٢) انظر «خطبة الوداع» فى سيرة ابن هشام .

فرق بين العتبات السوسولوجية ، والافتعالات والميولات ، تخطف من شخص لآخر. فضلاً : قد يحدث أن قوة المبادرة والقدرة على الوعى يعارضان بين شخصين ، بالرغم عن كونهما ينتسبان إلى نفس الوسط المجتمعى ، وقد اكتسبا نفس التكوين الفكرى . وهذا يعود ، فى معظم الحالات ، إلى الجهود المبذولة ، أو الكفاءات الممكنة استغلالها من أجل الوعى ومن أجل الحصول على الحرية واستثمار الإرادة . إن الحديث : « خلق الله آدم على صورته » يعنى أن الإنسان ليس مجرد مخلوق من بين المخلوقات ، بل إن الله كرمه وفضله على كل ما فى الكون حينما منحه القدرة على تحويل باقى المخلوقات : الإنسان يسهم ، مباشرة ، فى الإبداع بالعالم وفى تسييره .

• • •

الفرد والدولة

عندما يتشخص الكائن البشرى يلج عالم الحريات . لكن التحرير والعمل للمحافظة على الحريات يستلزمان قوة على التأليف وشعور المرء بذاته ، ككل مستقل منهنك فى توحيد ذاته وتجاوزها . وإن النبى هو النموذج الذى يجب أن يقتدى به ، إنه « المتبوع الأعظم » . وفى المرتبة القصوى من التوتر نحو التعالى والكمال ، ينتزع المؤمن نحو الفناء فى محبة الله ، بمعنى العمل على اكتساب رضاه ، لاعتن طريق تجسيده فى ذواتنا ، ولكن بتطبيق السلوك الذى يليق بهيئته . هكذا يحقق المؤمن ترقية هامة بفضل الجهود والأعمال الشخصية وقد صرح الله بهذا فى حديث قدسى : « لا يزال عبلى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ، ويده التى يبطش بها ، ورجله التى يمشى بها . ولئن سألنى لأعطينه ، ولئن استأذنى لأعيلنه » (١) . يرتكز التشخص على العقل ، إذا العقل هو القوى التى تسيّر القدرات على التحرر وعلى التأليف والانسجام . وللعقل دور أساسى هو تعليم الشخص ، بغية لإصلاحه ، وتوجيهه . أليس العقل قدرات يجعلنا نرى ، وعياً واضحاً ، إلحاح وحدتنا وتناسقنا ، وتكييفنا مع (المال واللعنى والمجتمعى) إذ تعتبرها حقائق مشروعة

وحتمية ترتبط بنا وفيما بينها؟ فكما أن الإنسان أكرم المخلوقات ، فالمقل أول المخلوقات : « أول ما خلق الله العقل » ^(١) (حديث).

* * *

يفكر الكائن البشرى بطبيعته ، ويركز استقلاله الذاتي على فكره . فالمبادأة ، والاستقلال — الذاتي ، والعقل ، ذاك ما يكون الشخص ويسمح له بأن يفهم حتميات الطبيعة ليتجاوزها، وأن يعارض جور الأفراد ليقضى على الاضطرابات المجتمعية . فلنأخذ مثالا أكثر التصاقاً بموضوعنا :

الدولة جهاز إنساني ، لكن كثيراً ما تجرد الكائنات البشرية عن خاصيات الإنسانية . ففي اللحظة التي تحطم الدولة استقلال الأفراد الذاتي ، تحول دون شخصيتهم . وحيناً يصبح القوم غير مؤمنين بواجباتهم ضد الدولة ، مكتفين بواجباتهم نحوها ، إذ ذاك يتحول النظام إلى دكتاتورية واستبداد ، إذ هي التي تفكر وتشرع لهم . وعلى العكس من ذلك ، ليس لخليفة المسلمين أى فضل أو امتياز خاص ، فهو خليفة الله ما دام يخضع للشرعة ، طبقاً لمبادئ الكتاب والسنة . في بعض الأوضاع ، يلجأ الخليفة إلى استشارة « أهل الرأي » والأكفاء من الأمة ، فيلتزم بأراء أغليتهم وقد أصبحت قانوناً نافذ المفعول . إن الإسلام يوجب على كل مؤمن أن يراقب ممارسة السلطة ، وأن ينصح المستولين ، كما جاء في صحيح مسلم :

« الدين النصيحة !

قالوا :

لمن يا رسول الله ؟

قال :

الله ، ولكتابه ، ولرسوله ، ولأئمة المسلمين وعامتهم .

عندما ولي أبو بكر الخلافة ، خطب في الناس ، فقال :

« أيها الناس ! قد وليت عليكم ، ولست بخيركم . فإن أحسنت فأعينوني ، وإن أسأت فقوموني . الصديق أمانة ، والكذب خيانة ، والضعيف منكم قوي عندي حتى آخذ الحق له ، والقوي فيكم ضعيف حتى آخذ الحق منه . إن شاء الله لا بدع أحد

(١) انظر : السيوطي ، المجمع الصغير .

منكم الجهاد ، فإنه لا بدعه قوم إلا ضربهم بالذل . أطيعوني ما أطعت الله ورسوله ، فإذا عصيت الله فلا طاعة لي عليكم . قوموا إلى صلاتكم ، يرحمكم الله ! » (١) .

هكذا وضع أبو بكر مبادئ الأخلاقية السياسية الإسلامية : المساواة أمام الشريعة ، بين الخليفة وبين مجموع أفراد الأمة ، فلا تجب الطاعة للخليفة . ولأولى الأمر إلا إذا خضعوا ، هم أنفسهم ، للحقيقة وللإرادة الله التي تتجلى في المصلحة العامة : الدفاع عن الضعيف ضد استبداد السلطة ، والدفاع عن مجموع الأفراد ضد أى ظلم . إنها عدالة أفقية وعمودية . وبما أن الله هو منبع الأخلاقية الحق وضمانة شمول مبادئها ، وجب أن لا تكون « طاعة لمخلوق في معصية الخالق » ، كما جاء في حديث نبوى . ولكى لا تختلط الحدود بين العدل والظلم ، وبين الحق والباطل ، يجب على كل فرد من الأمة أن يمارس مراقبة ديمقراطية مباشرة على سير الأمور العامة . فالشريعة لا تكتفى بأن تحد من جموح إرادة الحاكمين وذوى الجاه والسلطان ، بل تحول دونه كى لا تصبح تلك الإرادة قانوناً نافذ المفعول تازم به الأمة . بذلك تقف الشريعة حاجزاً ضد كل ما من شأنه أن يمس بالكرامة الشخصية فتختلط الأخلاق بسفاهة الأقوياء وشهواتهم . الأقوياء يمارسون السلطة ، لكن الشريعة سلطة عليا لا مفر من الخضوع إليها . إن الشريعة بفضل سلطتها ، تعارض كل اضطراب أو فوضى أو فتنه ، لأن « الفتنة أشد من القتل » (البقرة ٢ آية ١٩١) . فلن تستجيب الدولة لدورها الوطنى الأصلى إذا هى لم تعكس إرادة الأمة ولم تخضع كل شخص ، ولم تخضع لمراقبة المجموع .

بالتوازي مع هذا ، فإن كل شخص من الأمة ملزم بمساعدة الدولة (الدولة إن عدلت) ، يتعاون معها ويخضع لها : « يا أيها الذين آمنوا ! أطيعوا الله ، وأطيعوا الرسول ، وأولى الأمر منكم » (النساء ٤ آية ٥٩) . ويقول النبي ، من ناحيته : « أوصيكم بتقوى الله ، وطاعة من ولى عليكم ، ولو كان عبداً حبشياً » (رواه الترميذى) .

* * *

يمثل الله ، تعالى وصفاء الضمير ، أما النبي فيهدى إلى الصراط المستقيم عن

طريق الرسالة التي أوجبت إليه ، وبواسطة سيرته التي هي النموذج الأعلى للسلوك ؛ وأخيراً ، على المؤمن أن يخضع للدولة ، ولكن هذا الواجب الأخير يأتي في الدرجة الثالثة ، نفي أنه لا يكتسب معناه الحق إلا إذا قامت الدولة نفسها بالواجبات وكان للمؤمن حق المراقبة على سيرها . فواجبنا ، نحن الرعايا ، هو ألا نعارض ضميرنا أو الشريعة حينما نقوم بعمل ما ، ولو تعرضنا إلى مسخط الدولة وبغيا . لكن ، بما أن الدولة تستمد سلطتها من احترام الشريعة ، لن يجوز لها أن تطالبنا بطاعتها إلا إذا كانت عادلة وتدافع عن العدالة . فكما قال الخليفة أبو بكر ، في الخطبة التي سبق ذكرها : « إن أحسنت فأعينوني ، وإن أسأت فقوموني » .

إن الطاعة لا تتنافى واستعمال العقل ، والتقييم ، والحكم ، نفي أنها لا تتعارض مع محاولة فهم الأوضاع . فالوعي نتيجة لممارسة الاستقلال — الذاتي : فالأفعال التي تموقفنا وتدجنا في الحياة كأفراد هي التي تجعلنا نتمتع بالاستقلال الذاتي ، لأنها تعيدنا إلى ذاتنا . فلا يرافق الوعي — بالذات فعاليتنا النفسانية إلا عندما توجد النية التي هي توتر باطنى (نفسانى) ، وأخلاقي ، ودينى ، في الوقت نفسه ابتداء من هنا ، يعى الأنا ذاته كواقع موحد ومستول ، إذن كأننا حر .

يحقق المؤمن السعادة بالتقوى والأعمال الصالحة ، حسب النية الحسنة والمعرفة العقلية . فالأعمال الصالحة لا تتعارض مع معرفة عالم المحسوسات ، والإسلام لا يعتبر المادة أو الجسد « شراً » أصلاً (يخالف في ذلك الأفلاطونية الحديثة وأفلاطون وبعض الاتجاهات الصوفية) . إنه يعرف بالجسد ، وبالمادة ، كحقيقتين متلازمتين متكاملتين مع الواقع الروحى . لقد خلق الله العالم المادى خلقاً : « فلا هو بسقطه أو انحطاط ، كما عند أفلاطون والغنوصيين ، ولا هو بعالم موصوم بخطيئة . إنه صنع الإله الكامل [. . .] . فإذا كان الإلham بالمبادئ العقلية هو الشرط الضرورى للفضيلة والسعادة ، وجب أن يحصل ذلك الإلham انطلاقاً من الحواس . فالمعرفة الحسية وحدها هي التي تسمح للروح أن تجسد ماهيتها » ^(١) .

Pierre Thillet, "Sagene grecque et philosophie musulmane", in *Les Mardis* (١)

Der-as-Salâm, Le Caire, 1958, p. 83 (Vrin, Paris).

البيئة الأخلاقية المجتمعية

تعتبر «خطبة الجبل» للسيد المسيح، أصدق تعبير عن الأخلاقية المسيحية وإننا لا نجد لها في الإسلام، مقابلاً، لا آية قرآنية، ولا حديثاً، ولا مجموعة من الخطب النبوية، ولو «خطبة الوداع». فعلى من يريد أن يكون فكرة عن الأخلاقية الإسلامية أن يقوم بجمع عدد وافر من الآيات القرآنية، وتوضيحيها، وتعزيزها بكثير من أحاديث الرسول؛ إن عمل إحصاء كهذا جد واسع يتجاوز إطار موضوعنا. فلنكتف بنظرة موجزة.

• • •

رأينا ما للشهادة من أهمية في الإسلام (ونعطي للشهادة هنا معناها الأعم). لأنها تبسّو، في آن واحد، أساساً أو نطولوجياً ومبدأً أخلاقياً. إلا أن «أخلاق» مفهومًا خاصاً في الإسلام، مغايراً لما يدل عليه في الطقوس المسيحية. جرت العادة أن يفرق النصارى بين الكنيسة كمجموع من المؤمنين، وبين الكنيسة كسلطة كهنوتية، كما يفرق بين الدين المسيحي والعالم المسيحي. هكذا تتخذ الأخلاقية أوجهًا مختلفة: يجب الخضوع لأوامر الإكليروس، وللأخلاق الدينية، ولروح المواطنة. أما في الإسلام، فتأخذ الأخلاقية امتداداً يجمله الغرب: لا كهنوت، ولا تمييز بين ما هو ديني وما هو علماني، وتتسع روح المواطنة فتتعدى «الوطن» لتبلغ مستوى الشمول العالمي (الأمة الإنسانية)^(١).

يوحد الإسلام توحيداً متكاملًا بين الإيمان، والعبادات، والمعاملات المجتمعية، أى أنه لا يفرق، مطلقاً، بين الروحيات والماديات: فبقدر ما يتدخل في الشؤون العامة يتدخل في الشؤون الخاصة؛ إنه دين «كلى»، يهتم القرآن والسنة بالسلوك المجتمعي الأخلاقي، وبالحياة القضائية والسياسية والاقتصادية، كما يهتمان بالحياة الدينية، بله العالم الوجداني: يهيمن الإسلام على الحياة اليومية،

(١) جاء في الأثر «لا وطنية في الإسلام»، كما يؤكد حديث نبوي: «كلكم من آدم، وآدم من تراب».

بكل معانيها ومجالاتها . فبالنسبة لوجود أى فرد ، يحصل الجمع بين تلك الأنماط بواسطة التحام طبعى يعتبر جزءاً من الكيان الإسلامى نفسه . كل شئ يحدث على مرأى من الله ، و « رأس الحكمة مخافة الله » (حديث) . إن تلك المخافة تذكى ضمير المؤمن ، مما يجعل وعيه دائماً اليقظة . فالله ، كما جاء فى القرآن : « معكم أينما كنتم ، والله بما تعملون بصير » (الحديد ٥٧ آية ٤) . بفضل ما للضمير الأخلاقى من حيوية وصفاء ، يعكس الحضور الكلى الإلهى ، هادفاً باستمرار إلى التجاوز ، وإلى التطلع الدائم نحو « نهضة جديدة » . لذا يرفض الإسلام استمرار فكرة « الخطيئة الأصلية » وعواقبها فى العالم ، فاللحجيم والجنة جزء « بما قدمت أيديكم ، وأن الله ليس بظلام للعبيد » (الأفقال ٨ آية ٥١) .

• • •

يقون الإسلام بالصيرورة : العالم والإنسانية يتطوران نحو نضج يتجلى فى التغيرات والاختلافات . إن التطور الإنسانى ، كما يتصوره الإسلام ، ليس فحسب استعادة تكييف مطلق ، كما يرى أصحاب التحليل النفسانى إذ يسعون إلى إدماج جديد للمصايين بالمصائب فى البيئة السوية ، بل هو تحرر وتجاوز الإنسان لذاته .
إن كل ميكولوجيا تهتم بالعلاج لابد من أن تتساءل :

ماذا يجب أن نغير ؟

هل العالم الخارجى (العادات ، والممارات ، والأعراف ، والوسط) أم العالم الداخلى ، أى الإنسان ؟

على هذه الأسئلة ، أجاب القرآن :

« إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » (الرعد ١٣ آية ١١) .
ويضيف : « ذلك بأن الله لم يك مغيراً نعمه أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » (الأفقال ٨ آية ٥٣) .

فلن يعترف المرء بصلق أية حقيقة إلا إذا عاناها ، شخصياً ، أو على الأقل إذا نزع إلى تجسيدها فى حياته . أليس الإنسان « على نفسه بصيرة » ؟ (القيامة ٧٥ آية ١٤) .

ذلك هو الدور الهام الذى يلعبه الضمير الأخلاقى بالنسبة لمجموع التصرفات

الإنسانية . وحسب حديث رواه مسلم : « البر حسن الخلق ، والإثم ما حاك في نفسك ، وكرهت أن يطلع عليه الناس » .

فتلك القوة الفعالة التي تقود النية ، وبالتالي أفعال المسئول الأخلاق ، وتضيء علاقاته بالآخرين ، وعلاقات جميع الناس بالله ، هي ما يسمى في الإسلام بالقلب ، إنه في نفس الوقت ، مقر الحياة الباطنية ، ومقر الإلزامية الأخلاقية^(١) . يتجلى هذا المظهر المزدوج ، بكل وضوح ، في حديث أورده الإمامان ، أحمد ابن حنبل والداري أن الصحابي وابصة بن معبد الأسدي أتى النبي يسأله عن البر؛ فأجابه الرسول : « استفت قلبك ! البر ما اطمأنت إليه النفس ، واطمأن إليه القلب » . والإثم ما حاك في النفس ، وتردد في الصدر ، وإن أفتاك الناس وأفتوك » .

(١) كلمة « ضمير » (بمعنى الشعور الأخلاق ، البرازع) وكذلك لفظة « وجدان » (الشعور لسيكولوجي) لم تظهر في اللغة العربية إلا في جو الإسلام .

القسم الثاني

تحفظات وتساؤلات

الفصل الأول

التعالى

إن الصورة التى أخذناها عن الشخصانية الإسلامية ، فى القسم الأول من هذه الدراسة لا تخلو من إبهامات وثغرات . فالعروض السابقة تثير مشاكل من الأهمية بحيث لا يستطيع الباحث أن يغض الطرف عنها . سيعمل هذا الفصل على إبراز ما يبعث منها على الاضطراب مع توجيه البحث نحو ما يمكن أن يوصلنا إلى بعض الحلول .

يعتبر الإسلام الشخص كائناً خلقه الله ، قبل كل شىء ، ليعبده : « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » (الذاريات ٥١ آية ٥٦) لكن يجب أن نتساءل : ألا تحرم تلك الغائية الشخص من كل غاية — فى — ذاته ؟ وهل يترك هذا الاستلاب مجالاً لـ « شخصانية إسلامية » ؟

لو أن أصحاب « علم الكلام » حاولوا أن يردوا على هذا الاعتراض لما وجدوا إلا جواباً وحيداً هو : أن الله هو التعالى المطلق ، ومخلوقاته ليست جزءاً منه ، ولا أيضاً عنه ، ولا تجسداً لكيثوته . الله خلق الإنسان ، والكون ، ولكن مفهوم « خلق » هنا يتجاوز ذهن الإنسانى . أليس دور الوحي ، فى واقعه ، إلا تعويضاً عن نقص إدراكنا ؟ ينير الوحي لنا الطريق الذى يسير بنا إلى أن نترك التعالى الإلهى . فالوحي يوقظ مشاعرنا ويفتح وعينا على بشرتنا وطبيعتها المحدودة .

هذه الإجابة ، كما نرى ، عوضاً عن أن تحل المشكل المطروح ، قد تثير مسألتين أخريين ليستا أقل إشكالاً : الأولى خاصة بالتعالى والثانية بالوحي .

فن السهل على أصحاب الكلام ، وعلى أصحاب اللاهوت بصفة عامة ، أن يعترضوا بما يأتى :

« ما الذى يميز لكم أن تضعوا مشكل تعالى الإلهى طبقاً لخطاطة من الأفكار والمقولات تكونت فى ميدان غير دينى ؟ »

بماذا تبررون موقفكم عندما تطبقون المنطق (الصورى)، أو الديكارى، أو أى منطق آخر) على ميدان المعتقدات ؟

فلإيمان منطق الخاص، كما للعواطف منطقها. وحتى فى الفيزياء، ألا تتغير مقولات الفكر عندما تنتقل من العالم المتناهى فى الكبر (مثلاً: عالم الأفلاك) إلى العالم المتناهى فى الصغر (مثلاً: عالم الذرات والجراثيم) ؟ لذا كان من الملح بأن تفصل بين الحياة الذهنية الدينية، وبين الحياة الذهنية فى الميادين الأخرى.

ربما كان رد المتكلمين، هذا، مقبولاً، . فليس هناك، لامبدئياً ولا عملياً شئ يتعارض وذلك التمييز بين الميدانين. بيد أن المتكلم لا يفسر سر تعالى، وبالتالي لا يحل المشكل المطروح. إنه رد لا يفعل أكثر من وضع المشكل فى منظار يختلف ومنطقنا المعتاد.

وأخيراً، فحتى لو فرضنا أن المنكرين للمعنويات على حق، واقتنعنا بدعواهم (أن كل ما ليس خاضعاً للحس والزمان والمكان يصبح موضع تساؤل وريب) جاز لنا أن نطالب أولئك المنكرين بأن يبرهنوا، مثلاً، على وجود الزمان بنفس منهجهم.

• • •

هل للزمان وجود ؟

سؤال يضعه الفلاسفة والعلماء واللاهوتيون ، ولكن لا أحد استطاع ، منذ غابر « الأزمان » ، أن يعطى جواباً يريح قلبي الفكر بخصوص هذا الموضوع ، فعندما ننظر إلى القضية ، نجد أن الماضي قد فات ، والمستقبل لم يأت ، ولا وسيلة لتثبيت الحاضر . أما « اللحظة » ، أو « الفترة » ، أو « الآن » ، أو « الحين » ، فلا يجوز لنا التحدث عن أيها إلا إذا اتضح لنا ، مسبقاً ، مفهوم « زمان » . إلى الآن أبحث في الزمان . ولكن : ما « الآن » ؟ إنه « فترة » أو « لحظات » ، وهذا ليس تعريفاً ، بل دوراً وتسلسلاً ، لأننا دخلنا في حلقة مغلقة من المفاهيم ، كلها مجهولة لدينا ، ومع ذلك نحاول تحديد بعضها بالآخر !

ومن جهة أخرى ، لنا عن « الآن » صورة غامضة ، لأنه يدل على « شيء » موهوم بين ماض انتهى ، ومستقبل لم يحصل بعد . ثم إن الزمان لا يقف لتثبيت أقدام ومعلم « الحين » و « الآن » ، إنه تتالى .

فهل نستنتج من هذا أن الزمان غير موجود ؟

أنجعل لفظة « زمان » مرادفة لـ « علم » ؟

طبعاً لا . إن الزمان موجود وجوداً نحسه ونحياه . إننا نتحرك ، والحركة تقضى الزمان ، ولنا ذاكرة ، والتذكر يثبت « ماضينا » ، ولنا تخيلة ، والتخيل يفترض أنماطاً : الزمان الحاضر (حاضر العملية) والماضي الذي يأوى إليه التخيل ليقبس أطراً للانطلاقات التصويرية والمقارنات ، والمستقبل الذى تربده الخيالة مأوى للمشاريع المتخيلة .

فوجود الزمان ، وجود لاصق بوجودنا ، ولا يقبل العد والكُم ، إلا بعد أن نحياه . إنه لحمه التاريخ ، ولكن لا تأريخ بدون تأريخ حى ، صار أو يصير^(١) .

(١) انظر الفرق بين تأريخ ، وتاريخ ، ق م ، ف .

٢

الوحي

ذلك فيما يتصل بالتمتعى . أما فيما يخص الوحي ، فباستطاعة المتكلمين أن يجيبوا هكذا : إذا أخذنا الوحي ، في المعنى الذى نجده بالقرآن ، أصبحت المسألة أقل إشكالاً . هدف الوحي هو أن يرشد إلى الصراط المستقيم ، « فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون » (البقرة ٢ آية ٣٨) . فالوحي ، في أساسه ، هداية وتوجيه ، وبهاته الصفة يعين الشخص على أن يتحقق ، أخلاقياً وروحياً ، ويتفتح داخل عالم حيث الله يدبر النظام ، ويهيمن على أسرار . ذلك أن سير الكون ومسير الإنسان لا يضعان لنا مشاكل محيرة ومقلقة فحسب ، بل يلجان بنا عوالم الغموض والعماة . وأمام هذا الوضع ، يتجلى دور الوحي في أن يقر المؤمنين باطمئنان ميتافيزيقي ، وأن يمنحهم الأمل ، فيجعلهم يتغلّبون بالحياة الروحية على الترد والعبث .

لا غرو أن الأنبياء المكلفين بتبليغ الوحي ليسوا سوى مرشدين ، بالنسبة لمجموع الآخرين الذين هم أنداد لهم (أنطولوجيا) وإخوانهم (إنسانياً) . لكن ميزة الأنبياء المسلمين الكبرى هي صلابتهم في الدفاع عن الحق والخير ، « الدعوة » المستدعة ، وبالسلوك اليوى ، في كل عمل : لأنهم هداة يجعلون من حياتهم نموذجاً قوياً يحمل معه شهادته على نفسه :

« وجعلناهم [الأنبياء] أئمة يهتدون بأمرنا ، وأوحينا إليهم فعل الخيرات ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة . وكانوا لنا عابدين » (الأنبياء ٢١ آية ٧٣) .

إن لفظة « عبادة » ، الواردة في هذه الآية ، لا تنحصر في القيام بالشعائر الدينية ، وبترتيل سور من القرآن . فعبادة الله تكون ، أيضاً ، عن طريق الشغل كما يؤكد الحديث : « الخلعة على العيال عبادة » و« عيال » ، معنى ضيق ، وآخر يدل على مجموع الإنسانية ، كما يتضح ذلك في حديث آخر : « الخلق

كلهم عيال الله ، وأحبهم إلى الله أنفعهم لعياله^(١) . ويعد « عبادة » ، كذلك ، احترام القيم الأخلاقية والروحية ، على اختلاف المستويات . فاللذي يعمل جاهداً على انفتاح شخصيته ، أكثر وأحسن ما يمكن من التفتح ، يعبد الله لأنه يصون راحة من الروائع التي أبدعها تعالى : الإنسان . فالشخص ، عندما يؤنس ذاته ويؤنس ما يحيط بها ، يرى إلى تحقيق الكمال والتعالى ، ليجعل من العالم شيئاً جميلاً : و « الله جميل يحب الجمال » . فالخلوقات الجميلة (أى التي تنزع إلى اكتمال الحسن) تشهد لمبدعها بالقدرة والروعة . إن الوحي يسهل السير في الممشى الموصل إلى هذا النوع من العبادة ، كما يدلنا على الأنواع الأخرى ، الغرض منها والمقنن . فالكون ، مجموعه ، مجال لا محدود لآيات الله : الصخرة ، وينبوع الماء ، والشجرة ، والنجمة ، والشملة ، والفكرة الناضجة ، كلها من آيات الله : « تسبح له السماوات السبع والأرض ، ومن فيهن .

وإن من شيء إلا يسبح بحمده » (الإسراء ١٧ آية ٤٤)^(٢) .

• • •

الاعتراض الممكن توجيهه هنا ، هو أن هذا لا يماشى المعطيات « العلمية » ولا يعتمد على أى منهج « علمي » .

يجوز للمتكلمين أن يسألوا بصدد الاعتراض السابق .
أينكنى لصنف من أصناف العلوم أن يصل إلى حد كبير من الدقة والتطور ، يفرض طرقه في البحث ، على الميادين الأخرى ، ويتنصب رائداً ومعياراً ؟
فإذا كان نوعين من المعرفة موضوعان مختلفان لزم أن يتوفر كلاهما على منهج مغاير ، بالضرورة ، لمنهج الآخر ، مهما بلغت درجة تطور هذا أو ذلك ، فتمو منهج ما لا يعطى كميّار خارج ميدانه .

(١) يؤكد هذا رسول الإسلام ، مرات ومرات ، كما في قوله : « الناس كأسنان المشط » . انظر المرشد في الدين الإسلامي ، ج ٤ ، ص ٢٢ .

(٢) انظر كذلك : النور ٢٤ آية ٤١ - الحشر ٥٩ آية ٣٤ - الصافات ٦١ آية ١ .

فكرة الإلحاد

يؤمن المسلم بوجود الله ، وتلك تجربة ذاتية . فمن حيث إنها شخصية ، لا شيء يثبت لنا أن تجربة المنكر لوجود الله غير حقيقية . أليست هي كذلك ، تجربة شخصية يحياها الملحد ذاتياً وبصدق ؟ إذا كان الله موجوداً ، فهو موجود بالنسبة للجميع . فكيف جاز حصول إنكاره ؟ لقد أكد القرآن أن الله قد شاء أن يكون خافياً على البعض وجلياً بوضوح للآخرين : « هو الأول ، والآخر ، والظاهر والباطن » (الحديد ٥٧ آية ٣) .

فالله هو « الأول » ، أى منبع كل الموجودات (والملحد أحدها) ، وعن مشيئته تعالى تصدر كذلك الآراء والتجارب (كالشك في وجود الله) ، والله هو « الظاهر » ، أى بآثاره الدالة على وجوده (وهل الكفر إلا مظهر لعمليات تفكير شخص ينكر ؟) . فالملحد ليس بمسئول عن إلحاده ، لأن الله « باطن » ، فلا تحيط به الحواس ، ولا تصل إلى إدراك حقيقته العقول ، لأنها حقيقة متعالية . والقرآن يقر بأن إمكانية الشك والإنكار ضرورية لامتحان الإنسان والسماع له بالحياة والتعبير عن حريته الكلية . وليس رفض « المطلق » إلا تأكيداً لحرية المرء ، تلك الحرية التي يرتضيها الإسلام :

« وقال : الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ! ومن شاء فليكفر ! » (الكهف ١٨ آية ٢٩) .

فهل من حرية إذا لم يكن بمستطاع المرء أن يرفض كل فكرة قطعية تعسفية يسلم بها لأنها مسايرة للعادات السائدة ؟ فالقرآن يوجب كل إمعة : « ... ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير إلا قال مترفوها : إنا وجدنا آباءنا على أمة ، وإنا على آثارهم مقتدون » (الزخرف ٤٣ آية ٢٣) . ويضيف القرآن ، سائحاً من التقليد

والمقلدين : « قالوا : حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا » . (المائدة ٥ آية ١٠٤) ،
 « ... بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون ! » (الشعراء ٢٦ آية ٧٣) . فالإسلام ،
 إذ يمتثل التقليد ، يمتثل « الإيمان » الذى يسره له العلماء الفكري . إن وظيفة الرعى
 أن يبلور تجاربنا ، ويدرك الحلييات واللذائيات ، ويصقل ما هو من طبيعة
 البرهنة العقلية ؛ « ليهلك من هلك عن بينة ، ويحيى من حى عن بينة »
 (الأنفال ٨ آية ٤٢) .

• • •

ليس من أدلة علمية على وجود الله ، أو نكرانه ، ولا يمكن ذلك . فالعلم ،
 على مستوانا ، لا يطمع فى أكثر من معرفة العالم (الذى هو موضوع العلم) . إن
 النسبية تسيطر على مجموع قدرات العلم ، فلا تترك له أى مجال ولا أية طاقة لينزع
 إلى المطلق . يتخذ الباحثون الكون بمجموعه (نعتى الطبيعة والإنسان) موضوعاً
 لدراساتهم . لكن الإنسان والعلم كلاهما يمثل معضلة فى نطاق ذاته ، وفى علاقات
 كل منهما بالآخر : الإنسان ، والعالم لا يحملان تفسيرهما فى ذاتيتهما ، بل يتضمنان
 معاً ، ويتجلبان الواحد بالآخر .

من هنا ، نستنتج أن من كان لا يستطيع الأكل ، فبالأحرى أنه عاجز عن
 الوصول إلى الأكثر . وأمام هذا العجز المركب المربك ، ماذا يتبقى للإنسان لتهدئة
 قلقه الميتافيزيقي والفكري إذا لم يكن يعترف بأن الله هو « الذى خلق السماوات
 والأرض ، وجعل الظلمات والنور » ؟ (الأنعام ٦ آية ١) .

يجتهد العلم ، ما وسعه الاجتهاد ، ليبرهن على صلاحيته الخاصة ، ولكن طبيعته
 الوظيفية تمنعه من أن يبرهن على ما هو أجنبي عنه . فالعلم ، إذن ، محاصر فى
 ميادين خاصة ، بالرغم من تعدد جوانبها ، لا تستطيع إرواء ظمئنا الميتافيزيقي ،
 ولا شحن ذهنيتنا بالسكينة ، ولا لإبادة القلق من وجداننا . فأتى لهذا العلم أن ينفذ
 إلى استكناه المطلق فيثبت أو ينفي وجود الله ؟

• • •

يدعو الإسلام إلى التأمل والجلوس واستعمال النظر كى يصل الإنسان إلى أن
 يمارس التجربة الباطنية لوجود الله « الذى خلقكم والذين من قبلكم ، لعلكم تتقون ،

الذى جعل لكم الأرض فراشاً ، والسماء بناء ، وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم . فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون ! » (البقرة ٢ آية ٢١ و ٢٢) .
 وبضيف القرآن : « وفي الأرض آيات للموقنين ، وفي أنفسكم . أفلا تبصرون ؟ »
 (الداريات ٥١ آية ٢٠ و ٢١) .

إن هذا النوع من التأمل الذى يدعو له القرآن تأمل خاص . فهو ، وإن حث على المشاهدة ، يعتمد عدم مخاطبة العقل المنطقى ، لأن المعقولة مكتسبة ، بوصفها حصيلة لتمرينات ، كما أن العقلانية ، هى أيضاً ، صناعة مكتسبة ، فأنى لها حق التشريع فى ميدان أصيل كيدان الصميمية ؟ الحب لا يعترف بأى منطق ، ولن يستطيع أحد أن ينكر وجوده (باسم المنطق) ، والإيمان ، هو أيضاً ، حب يحيا ، وليس معادلة رياضية أو قضية منطقية : إنه كالحب ، يعاش من الداخل ، فى تجربة شخصية فذة ، تجربة مساهمة ، ما دام ليس فكرة مجردة يلزم إدراكها . فيجب أن نحس ونحيا ما نريد إدراكه ، قبل العمليتين الأساسيتين لكل تفكير مفهوى : التجريد ، والتعميم .

إن نقطة البداية ، فى الحب وفى الإيمان ، هى الاستبطان : الشهادة المنبثقة من أعماق الكائن البشرى . إننا نبني معارفنا التاريخية على شهادات الغير ، فلم لا يجوز لنا أن نفوس اللاهوتيات على شهادات حية نعيشها ، مباشرة ، أو نشاهدها مجسدة فى سلوك وحياة الآخرين ؟ الحب لا يحتاج إلى برهنة ليقنع بأنه يحب ، فالمحبيب هو الذى قد يتشكك فى حب محبيه ، فيطالب بحجج على صديق الحب . والمؤمنون يحبون الله ، والله لا يحتاج إلى برهنة ليقنع : « أو ليس الله بأعلم بما فى صدور العالمين ؟ » (العنكبوت ٢٩ آية ١٠) . فالشعائر الدينية لا ترى إلى البرهنة على وجود حب وإيمان ، ولكنها تغذيهما بالاحظات الممتازة التى يشعر فيها المحبون بحضور المحبوب ، بمنمة الاقرباب والحوار .

* * *

من ذا الذى يستطيع أن ينكر ، باسم العقلانية ، وجود « الحنين إلى الوطن » ؟
 إنه شعور مشترك يثور ، هو أيضاً ، على التنطق ، فلا يشك فى وجوده إلا من لا وطن له . كذلك الحنين إلى الله . فالله وطن المؤمنين : « الذين إذا أصابتهم

مصيبة ، قالوا : إنا لله وإنا إليه راجعون » (البقرة ٢ آية ١٥٦) .
فالذى لم يمارس ، مباشرة ، تجربة الإيمان ، لن يؤمن ، أبداً ولكنه ،
كذلك ، لن يستطيع البرهنة على أن الإيمان عبث أو ليس واقعاً معاشاً .

ومن جانب آخر ، إذا لم يحى المرء وجود الله ، من باطنه ، ومن خلال تفاعله
مع آيات صنعه تعالى ، لا بد من أن تجاهبه معضلات ميتافيزيقية ، فتلاحقه
وتصارعه ، ويضطر للإجابة على مثل هذا السؤال :

« من يحى العظام وهى رميم ؟ » (يس ٢٦ آية ٧٨) .

ويعقب القرآن السؤال بالجواب الآتى :

« يحىها الذى أنشأها أول مرة ، وهو بكل خلق عليم [. . .] أوليس الذى
خلق السماوات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ؟ - بلى ! وهو الخلاق العليم »
(يس ٢٦ الآيات من ٧٩ إلى ٨١) .

فوجود الله يتطابق والمعنى الذى نعطيه لحياتنا عندما نعرف كيف نكون أنفسنا :
لأنه السلام ، والرحمة ، والحكمة : « عالم الغيب والشهادة . هو الرحمن الرحيم .
هو الله الذى لا إله إلا هو ، الملك القدوس ، السلام ، المؤمن ، المهيمن [. . .]
هو الله الخالق ، البارى ، المصور ، له الأسماء الحسنى » (الحشر ٥٩ الآيات
من ٢٢ إلى ٢٤) .

قد تبلغ بعض المراثيات حداً من الضلالة أو الصفر حتى لا يقدر البصر على أن
يراها . فهل ننكر ، مثلاً وجود الجراثيم لمجرد غيبتها عن الحقل البصرى ؟ إن بعض
الآلات . لقوة حركتها تراعى لنا كأنها جامدة . فمثلاً ، يقل ، عند الركاب ،
الإحساس بسير الطائرة النفاثة بقدر ما تزداد سرعتها . فسرعة الحركة لا تنفى وجود
الحركة ، بل على العكس ، تؤكد تزايدها ، وإنها تخرج عن نطاق إدراكنا
المباشر . فوجود الجرثوم ، أو الحركة ، أو السرعة ، موجود بالقوة وبالفعل ، ولكنه
متعذر بالنسبة لمستوى إدراكنا الحسية . فى محاولة إدراك وجود الله ، داخل
تلك العتبات ، تناقض منطقي وتعسف على الحواس لا مبرر له .

إن ما تؤكده « الشهادة » ليس هو وجود الله ، لأنه وجود غير محسوس (وتلك خاصيته الصميمة) : إنه وجود لا كالموجودات . فلمَ يريد المتكلمون إخضاعه لعقل يتمتعق، ولعلم يفرق في الكيف والكَم ؟

فأما أن ينبثق الإيمان بوجود الله ، عن الوجدان ، عن القلب ، تلك المضغة ذات المنطق الخاص والمهيج الخاص ، وإلا تجمد مفهومنا لكيونة الله ، ولم يعد الله الجوهر الأكبر ، جوهر كل الموجودات . فغلطة المتكلمين الكبرى في كونهم لم يعوا هذا الفرق ، فأنت مناقشاتهم غير ذى خصب ، وبدون حرارة .

تكتفي الشهادة بأن تنفي تعدد الآلهة ، لتثبت وحدانية وجود الله . فالشهادة (في صيغها التفريقية ، بوصفها « نطقاً باللسان » ، طبقاً لقواعد صوتية ولغوية) تخضع لمنطق المحسوسات : تنفي التعدد حتى لا يحصل تناقض في الاستنتاجات ، والوجود الأسمى يتمتع بالكمال ، ولا كمال مع التعدد ، إذن : « لا إله إلا الله » . ففي الشهادة تكامل بين نفي وإثبات بين « نعم » ثقيل الوزن ، و « لا » صارمة . ومن جهة أخرى : إن ما تؤكده « الشهادة » لا ينال كامل الاعتبار إلا لأن المرء يتمتع بإمكانية النفي . فالاعتراف والنكران جانبان لنفس القعالية التي يتعرف بها الإنسان على ذاته وهو يعي الأشياء . وإدراك شيء ما يكون ، إما مباشرة ، أو بواسطة ، واضحاً أو غامضاً ، تاماً أو ناقصاً . لكن ، مهما يكن الأمر ، ليس باستطاعة المعرفة أن تدعى أنها تصل إلى استيعاب الشيء المعروف استيعاباً شاملاً تاماً ، إذ كثيراً ما يتبقى مجال ممكن للتأويلات الخاطئة ، وللمعرفة الناقصة : هكذا تتعرض حقيقة كل إثبات إلى درجة ما من الشك ، إن قليلاً أو كثيراً ، لكنها واقعية ، ولو على صعيد الحقائق العلمية :

« إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال ، فأبين أن يحملنها ، وأشفقن منها ، وحملها الإنسان . . . » (الأحزاب ٣٣ آية ٧٢) .

ليعبر الإنسان عن الحرية ، أبي إلا أن يتحمل « الأمانة » : تقبلها بعزم قوي ، فالتزم وأصبح مسئولاً ، أصبح مسلماً^(١) . فلو أن الإنسان امتنع عن قبول

(١) من بين معاني لفظة « إسلام » المفروق : الاستسلام لله ، واحترام الوعد مع أنه مع الآخرين
المفروق المبادئ الأخلاقية والقوانين الطبيعية .

« الأمانة » ، عن طوعية وحرية ، لكان الرفض ، هو أيضاً ، نوعاً من الاختيار والحرية (بالرغم من كونه ، من الناحية الدينية ، « جحوداً » و « كفراً ») .

• • •

من الممكن لمعارض أن يسأل :

أليس الإلحاد مظهراً للقضاء والقدر ، تلك القوة القاهرة التي لا مفر من ربقتها الغاشمة والتي تسد كل منفذ أمام الحرية ؟ فالمحدد مقيد لا غير لذا فهو مسئول . نعم هناك مفهوم « قضاء وقدر » في الإسلام ، إلا أنه لا يتعارض مع الحرية الإنسانية . أكثر مما تعارض هذه مع مختلف القوانين الدستورية التي تسير المنشآت ، ومع المراسيم الجديلة التي تصدر في كل عدد من أعداد « الجريدة الرسمية » ، لتنظم . وتقنن ، وتعلن الحياة العشرية .

نفس الشيء بالنسبة لبيئة تعرف بأن الله هو خالق للكون والمهيمن على مصيره وعلى مصير جميع الناس . فالله ، إما طاعة تعميه قدرته التصوي ، فيتصرف دون اعتبار أى قانون سلوكي . مرة « يشرق » . وأخرى « يغرب » . كما يشاء له استبداده المطلق . وإما أنه رب مدبر ، يلعب دوراً دون أفتنة ، حسب نواويس تسمح لكل مخلوق بأن يمارس الحرية والمسؤولية . كامل الممارسة .

فالله في الإسلام ، « يقدر » و « يقضى » ، طبقاً لتدبير محكم مسبق ، وإلى حماية حكيمة طبيعية فرضها في تسير الكون : « فلن تجد لسنة الله تبديلاً . ولن تجد لسنة الله تحويلاً » (فاطر ٣٥ آية ٤٣) . إنها سنة ذات شمول واستمرار ، مما يجعلها قانوناً يطمئن له العلم والعقلانية : « سنة الله التي قد دخلت من قبل ، ولن تجد لسنة الله تبديلاً » (الفتح ٤٨ آية ٧٣) . فالفرق واضح بين إله يضع تصميمات محكمة . ويدبر الكون على ضوءها ، وبين ال (فاطوم Fatum) عند الرومان ، ذلك القدر الأعشى الغاشم ، والجبرية المتطرفة الهوجاء .

• • •

= يدل الجذر (س . ل . م .) على الخضوع وعلى السلاطة (صحة الفكر والجسد) ، وعلى السلام والمسألة . كل تلك المعاني ، في واقعها ، ترى إلى الانسجام والتناغم مع الذات ، ومع الله ، ومع الآخرين ومع الكون .

الدين معطى وجدائى لا يعارض المنطق ، وإن كان لا ينبجلى عن قياس .
أو استنتاج ، أو استقراء . إنه معطى يتموقف فى مستوى القيم العاطفية التى ينطلق
منها الشعور — بالذات حيث يعرف كل فرد على آتيته وأناه ، ويؤكد وجودها .
 فلم نركز إثبات النوات ، بهذه الطريقة التى لا تخضع لمقولات المنطق (أو
 المناطق)^(١) ، دون أن نرى فى ذلك حرجاً ، ونرفضها إذا أريد الاعتماد عليها فى
 إحقاق التجربة الوجدانية لوجود الله ؟

(فالأخرى (روايات) والمأوراثيات ، والعلويات ، حقائق لا تمنطق بالطرق العادية .
 إنها من صنف الحقائق التى تُحبى ولا تُعرض مومضة ، مثلها كمثل بعض الحالات
 الوجدانية العميقة ، بل مثلها كمثل الحياة ، سواء بسواء : إن الحياة تشبه البحر
 المحيط ، فى المد والجزر ، وفى صراع أمواجه اللا — منقطع ، ولكنه يستحيل علينا
 أن نحدد أية موجة لنجعل منها « الموجة — النموذج » ، مهما تشابهت مع أخواتها .
 فكثرة الأمواج ، وسرعة تجلدها تجلوان كل موجة كـ « وحلة — فى — ذاتها » .
 إن البحر ، وهو يزأر موجاً ، يهزنا بقوة وشبابه المدهشين .

الواقع أن الحياة لا تسرى ، عملياً ، إلا فى القلة القليلة من البشر : من ورائنا
 أكثرية « كانت » ولم تعد تؤثر إلا بثقل موتها ؛ ومن أمامنا أولئك الذين « لما يوجدوا
 بعد » و « سيوجدون » و « سوف يوجدون » ، ثم يوجدون . . . أما « الحاضر » ، فليس
 فيه إلا السائرون تَوّاً إلى مصير ذى باين ، أولما مفتوح على موت حتمى يحمله كل
 حى فى صميمية الحياة ، وباب مغلق يمكن للمنطق وللعلم أن يسمياه بـ « اللا —
 ندري » ، أو بسر الأسرار ، أو بمملكة الغموض . وبأى الدين ، دون أن يناقض العلم
 والمنطق ، فيعطى فروضاً يسكن إليها وجدان بعضنا . وكثيراً ما تكون فى تلك السكينة
 سعادة القوم الذين آمنوا فيزيمون حمل الغموض الثقيل .

• • •

العلم يلاحظ ، ويحكى ، ويصف ، والأخلاق تأمر ، وتنهى ؛ أما الدين
 فيجمع بين وظيفتيهما ، ويفتح مجالاً واسعاً لإحياءات يمكن للعالم والأخلاق وغيرهما

(١) قد اضطررنا لاستعمال كلمة « مناطق » ، كجميع لمنطق ، إذ يعرف الفكر المعاصر عدة
 أنواع من المنطق .

أن يستغلوها لمصلحتها ولمصلحة الجميع . هذا مطمح الدين . إنه سبيل إلى الله ، على طريق الحرية : « لا إكراه في الدين » (البقرة ٢ آية ٢٥٦) . فلو أن الإسلام بنى على الإكراه لتناقض وطبيعة الدين : كل مغامرة روحية وعاطفية لا تتم إلا بالعطاء والتجاوب بين التجربة الداخلية والأعمال ، أى بالنية الحسنة . « إنما الأعمال بالنيات » (حديث) .

عند الكثرة الكثيرة من الأفراد يتقبل الواحد ذاته بطريقة عفوية ، فيتحدث عن « أنا » ، وعن « نحن » كسلمات لا يتسرب إليها شك ، كعطيات أولية من باب « السماء فوقنا » ، دون تساؤل عن كيف يتجلى الإنسان فينا ، ولا كيف نعى ذاتنا . إنهم يقتنعون بتجربتهم العفوية .

• • •

اعتراض آخر : جاء في حديث رواه البخارى ، وقد أشرنا إليه سابقاً ، أن الله « خلق آدم على صورته » فبما أن الإله لا متناه ، في حين أن الكائن البشرى متناه ، كيف يجوز أن يكون الثانى على صورة الأول (١) ؟

هناك تآنى بين وجودات في الزمان (٢) ، لا في الأبدية والخلود . وهناك أحداث تتابع إلى ما لا نهاية له ، ولكن على إيقاعات مختلفة . فإذا كان من صفات الله الخلود ، فالكائن البشرى يتحرك في منظار لا متته ، منظار « ما — بعد » أى « الآخرة » حيث تمتنع الأرواح ، هى أيضاً ، بالخلود . فالموت ليس لإحداً ظاهراً ، ويتحلى الله بالقدم . لكن الإنسان ، وإن كان « حادثاً » في تاريخ التكوين ، قد اكتسب قبساً من الأبدية لأن خلقه كان فيضاً مباشراً من روح الله القديم « وإذا قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من طين . فإذا سويته ونفخت فيه من روحي ، فقعوا له ساجدين . فسجد الملائكة كلهم أجمعين » (ص ٣٨ الآية ٧١ و ٧٢) (٣) . فالآية تدل على أن الله يتحدث عن الإنسان ولما خلقه بعد « فإذا سويته » . إنه موجود « بالقوة » ، في علم الله وتصميماته ، على صعيد « القدم » ،

(١) انظر ص ٥٤ من هذا الكتاب .

(٢) انظر : « تآنى » في م . ف .

(٣) انظر ، كذلك : السجدة ٣٢ آية ٩ .

وأما وجوده « بالفعل » ، الوجود المحدث ، فسيتم بعد أن ينفخ الله فيه من روحه .
إذن طبيعتنا مزدوجة : أبدية وخلود ، بالجواهر ؛ وحدوث متناه ، بالوجود الآدمي .

وهذه الازدواجية هي مصدر عطشنا الروحي ، وتوقنا إلى تعالى ، إلى تجاوز دنيوية الوجود ، واستبار ينايع الوجدان الديني ، وغير الديني . إن الناس يشعرون باندفاع قوى نحو تجاوز الذات ، نحو ملء فراغ الوجدان ، وإذابة اليأس ، والقنوط ، والقلق ، والكآبة ، في رؤية باسمة تجعلهم يأملون ويستأنسون بالذي لا حزب له ، ولا عصبية ، ولا جنس : ذلك الذي كان ، وسبق ، لا يؤثر في جوهره مؤثروالذي جعل الناس بالتساوي الكامل ، وكأنهم « أسنان المشط » كما جاء في حديث نبوي^(١) .

لقد أعز الله الجنس البشري فأبدعه بنفخ من روحه . و « النفخ من الروح الإلهية » ينفي حلول الله في أية ذات بشرية ويصون تنزيهه ، وفي الوقت نفسه ، يصعد بالإنسان إلى الاتصال الروحاني بالله . فلا تجسيد للألوهية في الإنسان ، في أي إنسان ، ولا هجران وانفصام عن الخالق : إنه لنفخ تكرم به الله على البشر عامة ، ليظهر أفضليتهم على باقي الكائنات .

(١) المرشد في الدين الإسلامي ، ج ٤ ، ص ٢٢ .

موقف الشخص إزاء قدرة الله المطلقة

رمت محاولتنا السابقة إلى تحديد مفهوم « شخص » في الإسلام، من الجانب الأنطولوجي (المعطيات النشئية) ومن الجانب الأخلاقي (أى في علاقاته بالآخرين وبالعالم)، لنبرز ما للشخص من حرية تتركز عليها مسؤولياته. وبعد أن حددنا معنى تعالى، ومعنى الوحي، ومفهوم الإلحاد والإيمان، نتساءل الآن عن موقف الشخص (الكائن المتناهي) من الله (الكائن المطلق).

* * *

يترتب، على ما سبق، مشكل آخر:

إن الشخص، برغم استقلاله الذاتي، وحرية، وقدرته على المبادرات، ومواجهه، يبقى تحت تصرف مشيئة الله، وهى مشيئة لا متناهية، ومطلقة، وقديمة، فى حين أن الإرادة الآدمية (على المستوى الدنيوى، مستوى الوجود - بالفعل) متناهية، ونسبية، وحديثة. فطرفا المواجهة، إذن، غير متعادلين.

يجوز هذا الاعتراض، من خلال رؤية مجردة: فلا شيء بقادر على الحد من قدرة الله المطلقة. لقد كان ممكناً له تعالى أن يطرح، كلما شاء، قضية حرية الأشخاص واستقلالهم - الذاتى ومواجههم.

لكن نظرة معمقة فى القرآن والسنة تجعلنا نستخلص أن إرادة الله ليست اعتبارية مخاذلة، بل حكيمة مدبرة: خلقت نظماً، وجعلت للكائنات أطراً وغايات. فخلق الله «السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق وأجل مسمى» (الروم ٣٠ آية ٨) والشمس: «تجرى لمستقرها» (يس ٣٦ آية ٣٨) طبقاً لقوانين طبيعية أبدعها الله عن إرادة وقدره، وأخضع لها سير الكون: «ولن تجد لسنة الله تبديلاً» (الأحزاب ٣٣ آية ٦٢) (١).

(١) انظر كذلك: الإسراء ١٧ آية ٧٧ - فاطر ٣٥ آية ٤٣.

لقد أسبغ على الكون والكائن البشرى كل إمكانيات تحقيق الاستعدادات الفطرية التي وهبها إياها . يرتبط الشخص طبيعياً ، بجسده ، والجسد مرتبط ، حياتياً ، بالعالم ، والعالم في صيرورة . وإن الصيرورة لبعده من الأبعاد المشتركة بين الكون والإنسان ، وأداة وصل بين زمان الحدوث وبين الأبدية والخلود . لذا ، لا تناقض في علاقات الكائنات (المحدثات) بإرادة الله الحى الباقى . فلو كان تناقض لما تعارف الناس على قواعد عامة ، ثابتة ، في سير الظواهر الكونية ، أى لانشعدم « العلم » ، ولما تفاهم الناس فيما بينهم ، لأن التفاهم ينتج عن الاعتقاد بقوانين إنسانية وطبيعية لها الشمول والاستقرار . لا إنسان بدون يثبات إنسانية ، ولا بيئة بدون أطر ثابتة يحصل داخلها التطور والرؤى عن إنسانية الإنسان وعن الحياة .

القوانين التى تهيمن على سير العالم قوانين موضوعية ، قابلة للإدراك ، غير مشخصة : فى الإسلام لا يوجد إله ماء ، أو إله شمس ، لكن ، إله واحد يسبغ الانسجام والتناسق على مجموع الكون .

• • •

بما أن هناك إمكانية توقع الظواهر الطبيعية ، كان الإنسان مطالباً بأن ينسجم معها وأن يتبنى العالم بتكيفه معه . وأيضاً ، بما أن أفعالنا ترى لأن تصدر عن قواعد عقلية ودوافع قابلة للفهم ، يلزمنا أن نكون مسئولين عنها ، خصوصاً وأن الله جعل البشر خلفاء له فى الأرض ، تمييزاً لهم عن بقية الكائنات ، وحتى عن الملائكة اللذين سجدوا لآدم بأمر من الله : « أمن يجيب المضطر إذا دعاه ، ويكشف السوء ، ويجعلكم خلفاء الأرض ؟ » (النحل ٢٧ آية ٦٢)^(١) . إنها سنة تجذرت فى الإنسانية منذ البداية إذ ما خلق الله أبا الآدميين إلا بعد أن قضى بتخليفه على الأرض ، وإلهامه منابع المعرفة ، وعلم آدم ما جهله الملائكة . فكأننا أمام رؤية كونية « بروميسية »^(٢) ، وإذا قال ربك للملائكة : إني جاعل فى الأرض خليفة [. . .] . وعلم آدم الأسماء

(١) انظر ، كذلك (فاطر ٣٥ آية ٣٩) : « هو الذى جعلكم خلائف فى الأرض » .

(٢) نسبة إلى Prométhée ، إله النار الذى تعتبره الميثولوجيا الكلاسيكية المؤسس للحضارة الأولى الإنسانية . فيعد أن أبدع الإنسان من طين ، سرق النار من السماء ليجمعه حياً . فغضب عليه جوس (جوبيتر) رئيس الآلة ، وعذبه شر عذاب .

كلها ، ثم عرضهم على الملائكة ، فقال : أنبئني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين . قالوا : سبحانك ، لا علم لنا إلا ما علمتنا ، إنك أنت العليم الحكيم . قال : يا آدم ! أنبئهم بأسمائهم » (البقرة ٢ الآيات من ٣٠ إلى ٣٣) .

هكذا امتزجت إنسانيتنا بنفحة إلهية ، إذ نفخ الله فيها من روحه ، ثم كرمها بالمعرفة ، وأسبغ عليها ثقلته الكاملة فخلفها على الأراضين ، فالبشر خلفاء الله في الأرض ، أى أنه تعالى قد نصبهم فيها مبدعين مسئولين^(١) .

انتقاد هام آخر يمكن أن يوجه إلينا

إن الشخص برغم استقلاله الذاتي ، وبرغم فكر المبادرة ، والحرية ، والاستعداد الفطري ، يبقى خاضعاً لتصرفات إلهية غامضة ومطلقة . ألا يجوز ، في حق الله ، أن يطرح من جديد ، كما يشاء ، حرية الإنسان واستقلاله الذاتي واستعداداته ؟ إن هذا السؤال الهام يشبه الاعتراض السابق ، ولكن في صيغة أخرى ومع إضافة عناصر جديدة .

لو حصل من الله مثل هذه التصرفات الاعتبارية ، لعارض الحكمة الإلهية التي تعكسها قوانين الطبيعة . فالله ، بمحض إرادته ، هو الذى قضى بأن تكون قوانين ، وقضى بأن يخضع لها سير الكون . « ولن تجد لسنة الله تبديلاً » (الأحزاب ٣٣ آية ٦٢) .

يترك الله للكانن البشرى إمكانية اتباع استعداداته الطبيعية المحددة ، كما جبلة عليها . فالقوانين التي تتحكم في سير الكون « موضوعية » ، ومحسوسة ، وإن لم تكن شخصية . فليس في الإسلام إله لكل ظاهرة من ظاهرات الطبيعة ، لكن هناك إله أوحده ينسق كل ما في الكون ويدخل عليه انسجاماً تاماً . يلح توقع الظواهر الطبيعية ، على الكائن البشرى ، أن يتبنى العالم بالتكيف معه . وبما أن أفعالنا تعتمد

(١) لقد تعرض بمسئ إلى تخليف الله للإنسان في الأرض ، المفكر الإسلامى حسن صمب في دراسته للإسلام والقيادات الممارسة (دار العلم للملايين . بيروت) .

كذلك على قواعد عقلية ودوافع قابلة للفهم ، ترانا ملزمين بأن نتحمل مسؤوليتنا
إزاءها .

لقد شاء الله أن يكون مديراً ، وأنعم على الكائن البشرى بالعقل الذى هو إظهار
للتدبير الإلهى وشهادة عليه (عن كونه تعالى هو المديبر الأعلى) . بحكم هاته الصفة ،
يخلق الله النظام ، فى كل مكان ، بمعنى أنه يبدع الوحدة والانسجام مع التنوع
اللاهائى .

• • •

قد يكون الانتقاد السابق جائزاً على مستوى اثباتية الخلق البدئى ولما يتشخص
الكائن بعد : فلا موهبة ، ولا استعداد فطرى ، ولا حرية . وعلى العكس من
ذلك ، بظهور الكائن البشرى ، يتبدى تاريخ الوعى لأجل تشخص الذات
والأشياء ، قصد إدماجها داخل أفق شخصى . على هذا المستوى ، يقوم الله
بدوره : إن أحسن هدية وهبها للإنسان هى العقل ، وجعله شاملاً بين جميع
البشر . كثير من الفلاسفة المسلمين (الفارابى وابن سينا . . .) يؤكدون أن أول
ما خلق الله هى العلة الأولى المطلقة : الفكر ، أو العقل .

يتكون الشخص بفضل الفكر وهو يصنع عالمه ، ويصنع العالم على مستواه
بالإسهام فى الخلق الإلهى ، إذ يعمل على إكماله . فبفضل العقل ، يتعاون الإنسان
مع الله ، ويصبح إنساناً آخر له كفافته الأنطولوجية مخلوق ، إنه ، ولكنه يساهم
فى كينونة العالم .

إننا فى عالم لم نخلقه ، ولكن كل شىء فى العالم يحتم علينا أن نبدعه فى حالة
جديدة ؛ فنحن نلاحظ العالم ، ثم نغيره ، بل نلاحظه لتغيره . فكل نظرة نلقها
إلى العالم هى بداية فعل جديد ، أو نسق تتولد فيه أفعال أخرى . إن العالم حدث ،
والإنسان هو كذلك حدث ، وعن علاقة الحدث الثانى بالأول ، ينتج حدث ثالث
يمنعنا من أن نبقى متفرجين ، إذ يحتم علينا أن نكون عاملين : نصنع ، ونصلح ،
وننسق ، وننظم ما هو موجود لنجعل منه شيئاً كاملاً .

تلك هى المهمة المحيطة للإنسان ، أى « الأمانة » التى حملة الله إياها ، كما يقول
القرآن : « إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال ، فأبين أن يحملنها ،

وأشفقن منها ، وحملها الإنسان » (الأحزاب ٣٣ آية ٧٣) . أجل ، ألم يعلم الله آدم ، أبا البشر « الأسماء كلها »^(١) ، أى جميع أسرار الخلق التى كان الملائكة أنفسهم يجهلونها ؟ هذا ما تفهمه الشاعر ، محمد إقبال ، وعبر عنه فى حوار « بين الله والإنسان » :

الله

« أنا خلقت هذا الكون ، من طين وماء ،
فجعلت أنت فيه إيران ، وبلاد التار ، وزنبارا .
من الأرض خلقت الصلب ، فكان صافياً ،
فصنعت منه السيف ، والسهم ، والبندقية .
كلنا الساطور ، صنعته لقطع ما فى المرج من أشجار عالية ،
وصنعت القفص لحبس الطيور الشاذية » .

الإنسان

« أنت جعلت الليل ،
وأنا صنعت المصباح .
أنت خلقت الطين ،
وأنا صنعت الأقداح .
خلقت الصحارى ، والشعاب ، والجبال ،
وهيأت الخدائق ، وكسوت الأرض وروداً وأزهاراً .
أنا الذى استخرجت من الصلدة زجاجاً ،
وهيأت لى من السم ترياقاً » .

• • •

الشخصانية الإسلامية لا تجعل من الشخص « مونة » روحية ، بالرغم من اعتباره معطى أولياً . إنه كائن كلي ، ومادة حية ، أى فكر ينفخ فى جسم ذى عقل . فإن يكن من فرق بين الروح والشخص ، فإنه بمثابة الجزء من الكل ،

أو المحتوي من المحتوي. فالشخصانية الإسلامية ، وإن كانت مقتبسة من الدين ، تمتنع عن الخضوع لأي اتجاه لاهوتي من شأنه أن يضع ، قُبلياً ، أفضلية للروح على الجسد ، أو للجسد على الروح . فالعقيدة ، قبل كل شيء ، التزام . والالتزام المقصود هنا لا يتعلق بالطقس الروحي فحسب ، بل يتعلق ، أيضاً ، بالظروف المادية والموضوعية التي تعيش فيها الأمة ، والإنسانية بأكملها . فين الإنسان وباقي الكون تسود غائية تعمل لصالح الإنسان : فمن أجل الكائن البشري ، خالق الله العوالم ، والأشياء ، والكائنات .

• • •

هل هذا الاتجاه مثالي أم مادي ؟

إننا أمام شيء آخر يأخذ من المادية والمثالية ، على السواء ، فهو تركيب يتكامل فيه الاتجاهان . لولا هذا التركيب لكان الإسلام روحانية تسيح في الفضاء ، دون جلور في العالم .

• • •

الفصل الثاني

وضع المرأة

صعوبة أخرى ، أو الصعوبة الرئيسية : هي التي يثيرها وضع المرأة في الإسلام . لقد تقدم أن قلنا إن المرأة مساوية للرجل . بيد أن الأحوال الشرعية الخاصة بها تؤدي بكثير من الباحثين إلى الاعتقاد أن ليس هناك تعادل ، مطلقاً ، معتمدين على ما يأتي :

(أ) بينما يبدو تعدد الزوجات مباحاً ، فإن تعدد الأزواج ، بالنسبة للمرأة ، على أي شكل ومهما كانت الظروف ، ليعتبر فحشاً وإجراماً يستوجبان أشد العقاب ، في الدنيا والآخرة .

(ب) يسمح للمؤمن أن يتزوج : « كتابية » (دون إرغامها على أن تسلم) في حين أنه لا يجوز للمرأة أن تتزوج بغير المسلم .

(ج) يفرد الزوج وحده بحق الطلاق .

(د) ويضاف ، إلى هذه القائمة ، أن النصيب الذي تتركه المرأة يقل دائماً عن نصيب الرجل : « يوصيكم الله في أولادكم : للذكر مثل حظ الأنثيين » (النساء ٤ آية ١١ و ١٧٦) .

(هـ) ليس لشهادة المرأة نفس القيمة الشرعية التي لشهادة الرجل ، أمام المحاكم .

إذا كان هذا هو الوضع ، أمكننا أن نتكلم عن « شخصانية إسلامية » ؟ نعم ، بكل تأكيد ، يكفي الرجوع إلى القرآن والسنة .

١ - تعدد الزوجات

يُحْضِرُ الْقُرْآنَ ، حُضْرًا شَدِيدًا ، عَلَى الزَّوْجِ الْأَحَدِيِّ . وَلِنَقْتَنِعَ بِذَلِكَ ، سَتَأْمَلُ السُّورَةَ الْمَدِينَةَ . . النِّسَاءَ ٤ آيَةَ ٣ وَ ٤ ، وَالْآيَاتِ مِنْ ١٢٧ إِلَى ١٣٠ . وَقَبْلَ ذَلِكَ فَلْنَبْدِءَ بِمُلَاحَظَاتٍ أَوَّلِيَّةٍ .

• • •

لَمْ يَكُنْ تَعْدَدُ الزَّوْجَاتِ قَطْلًا وَاجِبًا وَلَا مُسْتَحَبًّا . بَلْ ، عَلَى الْعَكْسِ ، لِلزَّوْجَةِ الْحَقُّ بِأَنْ تُضَيَّفَ ، إِلَى عَقْدِ الزَّوْجِ ، شَرْطًا تَلْزِمُ الزَّوْجَ بِاحْتِرَامِ الزَّوْجِ الْأَحَدِيِّ ، فَلَا يُضَارِهَا ، وَأَنْ يُؤَدِّيَ لَهَا تَعْوِضَاتٍ فِي حَالَةِ الطَّلَاقِ .

وَلِلزَّوْجَةِ أَيْضًا أَنْ تَطَالِبَ الْقَاضِيَ بِفَسْخِ الزَّوْجِ كُلَّمَا وَجَدَتْ أَسْبَابَ مَقْبُولَةٍ . مِثْلًا أَنْ يَعَامِلَهَا الزَّوْجُ بِقَسْوَةٍ ، أَوْ أَنْ تَتَعَرَّضَ لِسَبِّ لَازِعٍ ، أَوْ لِحُطْرَفٍ فِي مَعَاشَرَتِهِ ، وَكَأَنَّهُ يَكُونُ عَاجِزًا جَنْسِيًّا ، أَوْ أَحْمَقَ ، أَوْ مُصَابًا بِمَرَضٍ مُعَدٍّ .

وَأَخِيرًا ، يُمْكِنُ أَنَّ الزَّوْجَةَ أَنْ تَطَالِبَ فُسْخَ عَقْدِ الزَّوْجِ إِذَا رَفَضَ الزَّوْجُ أَنْ يَقَامِعَهَا فَرَاثَهُ عَنْ إِرَادَةٍ ، أَوْ أَنْ يَجْعَلَهَا تَعَانِي مِنْ تَصَفَاتِهِ الشَّبَقِيَّةِ ، أَوْ أَنْ يَرْفُضَ دَفْعَ الْمُؤْتَمَةِ بِمَا يَلَائِمُ كِرَامَتَهَا .

لِنَتَأَمَّلَ الْآنَ السُّورَةَ (٤) ، « سُورَةُ النِّسَاءِ » . نَجِدُ فِيهَا آيَاتٍ كَثِيرَةً ، بَعْضُهَا يَتَصَلُّ بِتَعْدَدِ الزَّوْجَاتِ ، وَبِالْبَعْضِ الْآخَرِ يَتَحَدَّثُ عَنِ الزَّوْجِ بِكَيْفِيَّةٍ عَامَةٍ . وَافْتَتَحَ السُّورَةَ :

« يَا أَيُّهَا النَّاسُ ! اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ، وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَكُمْ ، وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً . وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ . إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا » .

فَهَذَا ، إِذَنْ ، بَيْنَ الْجَنْسَيْنِ ، فِي أَصْلِ التَّكْوِينِ ، تَسَاوٍ مُطْلَقٍ ، تَامٍ ، يَتَذَكَّرُ عَلَى رَوَابِطِ « الْمُدَّةِ وَالرَّحْمَةِ » ، كَمَا تَوَكَّدُهُ آيَةٌ أُخْرَى : « وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا ، وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْتَمِرُونَ » (الرُّومُ ٣٠ آيَةُ ٢١) .

بَعْدَ التَّمْهِيدِ ، تَحْدُدُ « سُورَةُ النِّسَاءِ » الْعِلَاقَاتِ الزَّوْجِيَّةَ : فِي إِمْكَانِ الزَّوْجِ أَنْ

يتخذ أكثر من زوجة ، على شرط أن يعدل تجاه جميع أزواجه : « فإن خفتم ألا تعدلوا ، فواحدة [. . .] ، ذلك أدنى ألا تعملوا » (آية ٣) .

وتشمل « سورة النساء » على تعاليم أخرى تتعلق بالزواج وتعدد الزوجات : (الآيات من ١٢٦ إلى ١٣٠) « ويستفتونك في النساء . قل : الله يفتيكم فيهن ، وما يظن عليكم في الكتاب في يتأى النساء اللاتي لا يؤمنن ما كتب لهن وترغبون أن تنكحنهن ، والمستضعفين من الولدان ، وأن تقوموا للبتامى بالقسط . وما تفعلوا من خير فإن الله كان به عليماً » (١) .

كثيراً ما يتحدث القرآن عن الزواج بيتأى النساء لأنهن ، إن لم يحمهن الشرع ، تعرضن لبعض الأوصياء الذين يتزوجنهن طمعاً في ثروتهن . فالإسلام يرى ، بصفة عامة ، إلى حماية المرأة ضد كل محاولة تصف أو ظلم من جانب الزوج .

« وإن امرأة خافت من بعلها نشوراً أو إعراضاً ، فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحاً . والصلح خير ، وأحضرت الأنفس الشح . وإن تحسنوا وتنقوا ، فإن الله كان بما تعلمون خبيراً » (النساء ٤ آية ١٢٨) . إن التقوى ، إذن ، تمثل في الإذعان للأوامر الإلهية ، ولا يخفى على الله شيء من نياتنا أو أفعالنا . فالفضيلة الأساسية هي العدالة ، خصوصاً إزاء الزوجة :

« ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم ! فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة . وإن تصلحوا وتتقوا ، فإن الله كان غفوراً رحيماً . وإن يفرقا بفن الله كلا من سمعته ، وكان الله واسعاً حكيماً » (النساء ٤ الآيات ١٢٩ و ١٣٠)

* * *

من هذه الآيات يتضح موقف الإسلام إزاء تعدد الزوجات : فهو إذ يدخله من النافذة الضيقة ، يخرجها من الباب الواسع ، إن صح هذا التعبير . فالإسلام يصل بنا إلى تحريم ضمنى لتعدد الزوجات لكثرة ما وضع له من قيود ، كالمطالبة بالإنصاف ، والزهادة بين جميع الزوجات ، وهذا من قبيل المستحيل : « ولن

(١) يجب أن تؤخذ كلمة « يتم » ، التي وردت مرتين في هذه الآية ، في معناها اللطيف : إنها تدل على كل شخص ضئيل لا حماية له ، كاليائس (في المعنى اللغوي للكلمة) والمستضعفين ، عاطياً أو مادياً ، أي الذين يمكن أن يستغلوا ، وكذلك الأقليات يجب أن تسمى كي لا تصاب بإهمال .

تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ، ولو حرصتم » . (النساء ٤ آية ١٢٩) .

فعلى الذى يرجو رضاء الله ويخاف الوقوع فى الظلم أن يختار الزواج الأحدى :
 « إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد » . (الذاريات ٥٠ آية ٣٧) . لذا توصل الكثير من المعتزلة إلى أن كل المحاولات لتحقيق العدل محكوم عليها بالإخفاق . فارتأوا القول بتحريم التعدد . احتراماً لأمر الله . ثم إن المستقرئ لتفسير « المنار » ليجد أن الأستاذ الإمام لم يكن بعيداً عن هذا الاتجاه . فهل من المتيسر لرجل (إلا أن يعزز بنور النبوة) أن يعدد الزوجات ويكون ، فى نفس الوقت ، كريماً مع أهله ، تماشياً مع الحديث « ما أكرم النساء إلا كريم ، ولا أهانهن إلا لئيم » ؟^(١) فإكرام الأهل لا يكتمل دون خلق سوي . و « العدل » منطلق كل الأخلاق ، وإن « أكل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً » . وخياركم خياركم لنسائهم »^(٢) .

قد اشترط فى إباحة تعدد الزوجات « ما يصعب تحقيقه ، فكأنه نهى عن كثرة الزوجات . وتقدم أنه يحرم على من خاف عدم العدل أن يتزوج أكثر من واحدة »^(٣) .

• • •

فلنأخذ النصوص المتعلقة بتعدد الزوجات ، دون تأويل ، وكذا يفهمها المقلدون الحرفيون . فحتى فى هذه الحالة ، نجد أن الإسلام لم يكن « رجعيّاً » فى مواقفه من المرأة . لقد خطى بتحرير المرأة خطوات ثورية إلى الأمام . من ذلك أنه حصر الحد الأعلى لعدد الزوجات فى أربع ، وقد كانت العادة من قبل لا تعترف بحد ، خصوصاً لدى البدو ، حيث لا قيود على الرجل . فى هذا الميدان . ونحن على علم من أن البدو قوم لم يكونوا يعرفون كيف ياجمون جموعهم . وحرّم الإسلام زواج الرهط (polyendrie) : تعدد الرجال بالنسبة للمرأة الواحدة . كما قضى على زواج البذل (كان الرجال يتبادلون نسائهم ، وطبعاً النساء يتبادلن رجالهن) .

وحرّم زواج الاستيضاع (إلزام الرجل زوجته أن تطفأ فراش فارس مرموق ،

(١) الترنى .

(٢) الترنى .

(٣) تفسير المنار ، ج ٤ ، ص ٣٥٠ ، ط ٤ .

أو نبيل عزيز اشتهر بشيم البدو المفضلة، وذلك رغبة في استنجاب ولد يرث تلك الخصال .

ونضيف ، في ميدان تحرير المرأة ، محاربة الإسلام لأعراف أخرى تعادى الكرامة الإنسانية ، مثل الإعصال (أى مهاجرة الرجل لزوجه ، لا يضاعفها ليرغمها على أن تنازل له عن حقها في المهر) .

وأخيراً ، بفضل الإسلام ، لم يعد الرجل يرث ، من جملة ما يرثه عن أخيه أو أبيه ، المرأة ، فيتزوجها دين صداق ، أو يتركها تتزوج غيره ويأخذ هو صداقها .

ب - المساواة بين الرجل والمرأة

تحتفظ المرأة باسمها (الاسم العلم) لأنه صميمي في « أناها » ، فلا تتنازل عنه لتحمل اسم زوجها . إن الزواج لا يضعف من شخصية المرأة ، فهي ليست « مدام فلان » .م. واد ولادتها كذا . . . » ، بل إنها ، وستبقى ، كل حياتها ، تحمل الاسم الذي حملته منذ الولادة . نعم ، لكل امرأة الحرية لتعطى لنفسها أى اسم شاعت ، لكن ليس هناك في الإسلام قانون يفرض عليها أن تتسلخ عن شخصيتها لفائدة اسم الزوج .

ويجتزئ القانون الشخصي للمرأة على كثير من الحقوق ، مثل الحق في الزواج ؛ والحق في تكوين أسرة ، والحق في الإرث وفي الملكية الشخصية وبين الإرث والمكتسبات تمتلكات خاصة بها ، بكيفية مطلقة ، يحميها الدين ضد كل تدخل خارجي ، ولو كان لتدخل الزوج نفسه .

لكن ، بالرغم من ذلك ، يلاحظ أن حظ المرأة في الميراث نصف حظ أخيها .
ألا يعد هذا خلافاً في مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة ؟

يتضح الجواب على هذا الاعتراض إن اعتبرنا أن الرجل هو الذي يؤدي المهر ، عند الزواج ، وأن المهر يصبح ملكاً شخصياً للزوجة ، بينما الزوج يتحمل وحده كل نفقات الأسرة ، وأن تحمل هذه التكاليف يمكن عدة تعويضاً فيه نوع من العدل والمساواة^(١) . فنظراً لما للمرأة من حقوق ، ومن حرية التصرف في ممتلكاتها ، يلزمها أنه تتحمل المسؤوليات المنوطة بذلك ، لتقوم بنور داخل الأسرة وداخل الأمة . فالواقعية الواعية « لأناها » وكثافته المجتمعية يرتكزان على مجموع الحقوق : إن المرأة شخص .

• • •

(١) انظر : محمد رشيد رضا ، نداء إلى الجنس العليل ، ص ١٠ ، وسعيد الأفغاني ، الإسلام والمرأة ، دمشق (ط ٢ ، ١٩٦٤) ، ومحمد الهادي الحجي ، المرأة بين الشرع والقانون ، (الكتاب مرفوق بدراسة بالفرنسية) كلفك عن المرأة في الفقه الاسلامي ، دار الكتاب ، ١٩٦٧ الدار البيضاء .

بالإضافة إلى تحرير المرأة من نير القبيلة ، ومن العادات التابوية (tabou) ، ومن أعراف العصر الجاهلي ^(١) ، فقد أعطى الإسلام للزوجة حريات أساسية ، وخصها بإطار قانوني يمكنها من الحصول على حريات أخرى (الحقوق المدنية ، والحق في العمل . . .) . فإمكان المرأة ، داخل هذا الإطار ، أن تكافح لتساير ركب تطور الإنسانية . يقرن القرآن ، دائماً ، المرأة بالرجل ، في كل الحالات ، فلم تعد شيئاً من أشياء الرجل ، بل قريبته وكفء له . ويجب أن تتحقق هذه المساواة ، في جو مفعم بحب خالص ، وتتلور قداسة هذا الحب في أحاديث يمكننا اعتبارها إثارة ، وإلهاماً شعرياً ، وتكريماً رائعاً لـ « المودة والرحمة » بين الزوجين ^(٢) :

« ما من رجل أخذ بيد امرأته يرادها إلا كتب الله تعالى له حسنة . فإن عاقبها فعشر حسنات . فإن أتاها كان خيراً من الدنيا وما فيها . . . » ^(٣) .

« خيار الرجال من أمتي خيارهم لنسائهم . وخير النساء من أمتي خيرهن لأزواجهن ، يرفع لكل امرأة منهن كل يوم وليلة أجر ألف شهيد قتلوا في سبيل الله صابرين محسنين . . . » ^(٤) .

« . . . ما من امرأة حملت من زوجها حين تحمل إلا كان لها من الأجر مثل القائم ليله ، والصائم نهاره ، والغاوي في سبيل الله تعالى . وما من امرأة يأتيها طلق إلا كان لها ، بكل طلقة ، عتق نسمة ، وبكل رضعة عتق رقبة . فإذا قطعت ولدها ، ناداها مناد من السماء : أيتها المرأة ! قد كفيتم العمل فيما مضى ، فاستأنئي العمل فيما بقي . . . » ^(٥) .

• • •

(١) مثل : وأد البنات ، انظر القرآن : (التكاوير ٨١ آية ٨ و ٩) . « وإذا المودة مثلت بأى ذنب قُتلت » ، وكأزيداء الأثني وتفضيل الذكر : « وإذا بشر أحيمم بالأثني ظل وجهه مسدياً وهو كظيم ، يتوارى من القوم من سوء ما بشر به : أيمسكه على هين ؟ أم يلمسه في التراب ؟ » (النمل ١٦ آية ٥٨ و ٥٩) .

(٢) (الروم ٣٠ آية ٢١) .

(٣) عبد القادر الجيلاني ، النية ، ج ١ ، ص ٤٤ ، ط ٣ ، القاهرة .

(٤) نفس المرجع ، ص ٤٥ .

(٥) نفس المرجع ، ص ٤٤ .

بلغت المرأة بفضل الإسلام ، درجة عليا من التطور . ولئن كانت مجرد درجة؛ فإنها درجة حاسمة . لقد حلت الفردية الدينية — والشخصية الشرعية محل الاندماجية القبلية ، فانفصل الفرد عن روح القطيع الجماعي ، وأضحى ذاتاً وموضوعاً ، في اعتبار الفقه ، إذ يتوجه الدين إلى كل فرد من أفراد الأمة ، ويهم القرآن والسنة والفقه بالمرأة نفس الاهتمام بالرجل . إنها روح ديموقراطية جديدة .

تتوجه المرأة إلى الله بنفس الشعائر التي يتعبد بها الرجل : « وإذا سألك عبادى عني ، فإني قريب ، أجيب دعوة الداع إذا دعان . فليستجيبوا لي ، وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون » (البقرة ٢ آية ١٨٦) . فالله ، طبقاً لهذه الآية ، قريب من عباده (وعباد ، على إطلاق الشمول : الذكور والإناث على السواء) .

٢- ثورة من الجلود

لكي لا نخرج عن الميدان الذي التزامناه ، نكتفي بهذه النظرة العامة على المشاكل التي تثيرها وضعية المرأة ، والتي يمكن أن توجه ضد الشخصانية الإسلامية . ولكنها ، في الواقع ، ترجع جميعها إلى الأحوال القانونية للمرأة ، لا إلى وضعها ومصيرها كشخص .

المرأة مساوية ، كامل المساواة ، للرجل . فالشهادة التي تعد الركن الأول للإسلام واحدة ومشاركة بينهما . وتلك هي الحال أيضاً ، بالنسبة للأركان الأربعة الأخرى للدين .

نعم ، هناك بين الرجل والمرأة بعض الاختلافات ، إلا أنها لا تتصل ، مطلقاً ، بالجانب الأنطولوجي ، بل تنحصر في الجانب القانوني الفقهي فقط : « يا أيها الناس ! اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة ، وخلق منها زوجها ، وبث منهما رجالاً كثيراً ونساءً » (النساء ٤ آية ١) .

فالمرأة تقرر بالرجل ، كلما خاطب الله الناس . وهذا مثال ، من بين عشرات أخرى :

« إن المسلمين والمسلمات ، والمؤمنين والمؤمنات ، والقانتين والقانتات ، والصادقين والصادقات ، والصابرين والصابرات ، والحاشرين والحاشرات ، والمتصدقين والمتصدقات ، والصائمين والصائمات ، والحافظين فروجهم والحافظات ، والذاكرين الله كثيراً والذاكرات ، أعد الله لهم مغفرة وأجرًا عظيماً » . (الأحزاب ٣٣ آية ٣٥) .
والسنة ، كذلك ، تضم كثيراً من أمارات العناية بالمرأة ، نذكر منها خطبة الوداع حيث نجد عدة مقاطع هامة تتصل بموضوعنا :

« أما بعد ، أيها الناس ! فإن لكم على نساءكم حقاً ، وطن عليكم حق . لكم عليهن أن لا يوطئن فرشكم أحداً تكرهونه ^(١) ، وعليهن ألا يأتين بفاحشة مبينة ^(٢) .

(١) يدل الفراش ، كذلك ، على الشرف والتهرة . يضد هذا ، الحديث الذي يطلب فيه من المؤمن أن لا يقف مواقف الشبهات .

(٢) الفاحشة هي الكلمة الخاصة بالفقه . فاسمها هنا يضد مفهوم كلمة « فراش » في التعليق لابق .

فإن فعلن فإن الله قد أذن لكم أن تهجروهن في المضاجع ، وتضربوهن ضرباً غير مبرح ، فإن اتين فلهن رزقهن وكسوتهن بالمعروف . واستوصوا بالنساء خيراً ! فلهن عندكم عوان ، لا يملكن لأفئسهن شيئاً ، وإنكم إنما أخذتموهن بأمانة الله . واستحللتم فروجهن بكلمات الله [. . .] اتقوا الله في النساء ، وعاملوهن بالمعروف [. . .] .

« أيها الناس ! اسمعوا قولي واعقلوه ، تعلمن أن كل مسلم أخ للمسلم »^(١) .

كلنا تُعَلِّ « خطبة الداع » من شأن المرأة ، بيد أن الرجال ، وبالألف ! كثيراً ما كانوا ، في معاملتهم معها ، أنانيين يستأثرون بالامتيازات . حقاً ، يلاحظ أن ذاك التسف ظاهرة عرقها الإنسانية على عمر تاريخها واختلاف أديانها ، فليست من خاصيات العالم الإسلامي . فبما أن كل الفقهاء ، إلا من ندر ، هم من الرجال ، فقد أولوا معطيات المشاكل من منظور الرجل أكثر من اللازم .

• • •

برغم ذلك ، إن وضع المسلمة وضع تحررى ممتاز ، إذا قورن بما كانت عليه المرأة العربية في الجاهلية ، أو المرأة عند الشعوب القديمة « العريقة في المدنية » . كانت المرأة في (أثينا) لا تعتبر إلا بضاعة من البضائع تستعمل في المقايضات المختلفة . وكان للرومان الحق في أن يقتل زوجته ، وعبيده ، وإمائه . وممخ القانون بتعدد الزوجات ، مع إسناد سلطة تسيير القطيع النسوى إلى الزوجة الأولى . ونجد في تاريخ الفرس نظاماً شبيهاً جداً بنظام الرومانيين . فإذا رغب الفارسي في نكاح أمه ، أو أخته ، أو عمته ، أو خالته ، لم يكن يجد أية معارضة من القانون أو من أى أحد . وقد ساد الاعتقاد بأن الدم نجاسة ، فكانت المرأة ، كلما حاضت ، تضطر إلى الانعزال كي لا يقترب منها أحد ، لأنها دنس يحرم عليها مس أى كائن ممن يحيط بها .

• • •

(١) عن سيرة ابن هشام ، ج ٣ ، ص ١٠٢٣ تحقيق محيى الدين عبد الحميد ، القاهرة ، ١٩٦٣ .

نواجه الآن مشكلاً آخر

بما أن المرأة مساوية للرجل ، من الجانب الأتولوجي ، أيعكنا أن تكون نبية ؟
لإنها مشكلة قد وُضعت ، أكثر من مرة فيما مضى ، فأكد كثير من علماء الإسلام المرموقين أنه قد أوحى إلى نساء . ولم لا يجوز ذلك ؟ فبعضهم لم يكن ملهمات فحسب ، إذ هذا شيء طبيعي ، ولكنهن ارتفعن إلى درجة عليا من النبوة . وتلدعياً لهاته القولة ، نورد أسماء من أوحى إليهن ، مثل (أم إسحاق ، وأم موسى ، ومريم أم عيسى^(١)) .
فليس من تبرير يجعل النبوة امتيازاً خاصاً بالرجال . أليست النساء ، عند الله ، شقيقات للرجال ؟ فلن تكون أبداً قابلة الاكتمال خاصة بالرجال ؛ إن للمرأة ، مثل ما للرجل ، من الإمكانيات في العمل على التجاوز الذاتي^(٢) .

• • •

قضية مساواة المرأة بالرجل نقطة ارتكاز في كل اتجاه شخصاني ، لذا نرانا ملزمين بأن نضعها من جوانب مختلفة .

تساوى المرأة مع الرجل ، كامل التساوى ، من حيث التركيب البيولوجي ، كما وضحناه سابقاً^(٣) . ونضيف ، إلى ذلك ، آية قرآنية نظنها بينة لا تبق مجالاً للريب :

« والله خلقكم من تراب ، ثم من نقطة ، ثم جعلكم أزواجاً » (فاطر ٣٥ آية ١١) . كذلك التساوى من حيث التكوين السيكولوجي :

« ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم ، أزواجاً لتسكنوا إليها ، وجعل بينكم مودة ورحمة » . (الروم ٣٠ آية ٢١) . فالحلق قد حصل ، من نفس واحدة ، ليتكامل الزوجان ، فينبى الله علاقتهما على الحب ، أى على « المودة والرحمة » ، وهى أمّن وأعق عروة بين شخصين .

(١) ابن حزم ، الفصال ، ج ٥ ، ص ١٧ .

(٢) إمكانية نبوة المرأة مثال يظهر إلى أى حد يصير من الإجحاف أن نسم الأسرة الإسلامية بأنها أبسية ؛ توجد ، إلى يومنا هذا ، مجتمعات إسلامية قريية من المجتمعات الأموية (نذكر منها الطوارق في الجنوب الجزائري) .

(٣) انظر : القسم الأول ، الفصلين ١ و ٢ .

وتتميماً لهذه المعاني ، نأتى بالآية الأولى من سورة النساء ٤ :

« يا أيها الناس ! اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة ، وخلق منها زوجها ، وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء . واتقوا الله الذى تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيباً » .

. يطلق « زوج » على الذكر والأنثى (الرجل والمرأة) ، كما تنص عليه الآية ، فى خطاب موجه لآدم : « وقلنا : يا آدم ! اسكن أنت وزوجك الجنة ، وكلا منها رغدا ! » (البقرة ٢ آية ٣٥) .

وتساوى النساء ، فى الأحكام ، مع الرجال من الجانب الدينى . فهن ، كما كانت تقول عائشة زوج النبي : « شقائق الرجال » . فالمرأة والرجل متماثلان فى الحقوق ، متماثلان فى الواجبات .

د - الرجال قوامون على النساء

لا مناص لنا ، ونحن نقر بالنظرة الأصلية الأصلية في الإسلام ، من أن نلاحظ ، ويا للأسف ، أن كثيراً من المسلمين كانوا ، في أغلبية الأزمنة ، يعملون على الحيلولة دون التساوى بينهم وبين المسلمات . فحتى في الاتجاه السلفي المعاصر (جماعة المنار) ، نجد مساحة محافظة تعطي أحكاماً عامة اعتبارية بغية « الدفاع عن الإسلام » ، أكثر مما ترى إلى دراسة أحواله بتدقيق مجتمعي وتاريخي للواقع المعاش . إن التزام الأستاذ الإمام محمد عبده كان متاداة بإصلاح أخلاقي لا بإصلاح مذهبي ، حقاً ، إن الحركة السلفية التي تزعمها جماعة المنار نيرة و « تقديمية » في دفاعها عن المرأة ، لذا قد يستغرب من كون محمد عبده ، بعد أن قرر مبدأ تساوى المرأة بالرجل ، يتراجع ليؤكد أن الأسرة والمجتمع في حاجة إلى رئاسة ، وأن الرجل هو الأحق بها : « لأن الرجل أعلم بالمصلحة ، وأقدر على التنفيذ بقوته وماله »^(١) .

ربما قيل عن هذه الأحكام إنها غير مدعومة ، لا منطقياً ولا اجتماعياً ولا بيولوجياً : فالرجل ليس (بكيفية مطلقة) « أعلم » من المرأة ، والتاريخ على ذلك شهيد ، وليس الرجل (دائماً) أقوى من المرأة ، ولا أغنى . ولتقتنع بذلك ، ما علينا إلا أن ننظر حولنا ! . .

فخديجة كانت أثري (مادياً) من زوجها محمد ! والنبى الرسول نفسه يصرح بأن « ليس الفنى عن كثرة العرض ، ولكن الفنى غنى النفس » (البخارى ومسلم) . والقوة ، هي أيضاً ، ليست ميزة كافية للرئاسة والأفضلية ، فبسالة الجنود في الحرب ليست بالحجة الكافية على التفوق الفكرى والأخلاقي ، أو على الدهاء في التدبير المنزلى والسياسة العامة . وهذا واضح بين في الحديث النبوى : « رجعنا من الجهاد الأصغر ، إلى الجهاد الأكبر ، جهاد النفس »^(٢) . قأمهات المؤمنين ،

(١) تفسير المنار ، ج ٢ (ط ٣) ص ٣٨٠ ، دار المنار ، القاهرة ، ١٣٦٧ .

(٢) روى حديث آخر : « الجهاد أربع : الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، والصلى في مواطن الصبر وشأن الناس » ، ابن سم ، الحلية ، انظر : السبكي ، الملح السبكي ، ج ١ ص ١٤٦ ، ط عبد الحميد حنى .

بشهادة ما ورد في « السيرة » ، كن أقلد من كثير من الرجال ، على « الجهاد الأكبر » ؛ « يا نساء النبي ! لستن كأحد من النساء إن اتقيتن » (الأحزاب ٣٣ آية ٣٢) .

فأمهات المؤمنين مفضلات إن اتقين . وفعلاً ، قد امتزن بالقوى ، فكان خيراً من كثير من المؤمنين الصادقين ، وبالأحرى من مطلق الرجال !
 إن مادفع (المتارين) إلى أن يعطوا الرجل حق الرئاسة (أى الإقرار بعدم المساواة ، من بعض الوجوه) هو ، على ما يظهر ، حرصهم على تأويل الآية ٣٤ (من سورة النساء ٤) ، فجاء تأويلاً متأثراً بالنظام الأيبسى^(١) ، وإن لم يقصدوا ذلك . نعم ، الآية تؤكد أن « الرجال قوامون على النساء » ، لكن ، ما معنى « قوامون » ؟

• • •

إن الجذر : ق . و . م . (— قام ، قياماً ، فهو قائم) الذى اشتق منه لفظ « قوامون » يدل على العناية والاعتناء والحماية ، و « القيام » بشئون الغير ، كما قاله كثير من اللغويين . ف : « قيام للشئ هو المراجعة للشئ والحفظ له [. . .] . ومن القيام الذى هو بالاختيار ، قوله تعالى : (الرجال قوامون على النساء) وقوله : (والذين يبيتون لربهم سجداً وقياماً) . والقيام فى الآيتين جمع قائم »^(٢) . فالرجال « قوامون على النساء » ، أى يتكفلون بمصالحهم المادية ، ما دامت النفقة فرضاً على الرجل . نقرأ فى معجم مقاييس اللغة : « قام قياماً ، إذا انتصب ، ويكون قام بمعنى العزيمة ، كما يقال : قام بهذا الأمر ، إذا اعتنقه »^(٣) . تستعمل الديبلوماسية المعاصرة تعابير ، منها : « قائم بأعمال » ، وتعنى موظفاً ليست له أية سلطة مطلقة ، وإنما هو فى « خدمة » السفارة . ومن هذا الباب : قومت الشئ ، تقوياً ، وأصله « أنك تقيم هذا مكان ذاك . [. . .] . وهذا قوام الدين والحق ، أى به يقوم »^(٤) . فعندما « ينتصب » الرجل خادماً لأهله ، يكون للبيت « القوام » ، لا « الرئاسة » ، لأنه إذا جعل القوام فى القمة لا فى القاعدة تصدح الكيان .

• • •

(١) انظر الأيبسى ق م . ف . (le patriarcat) .

(٢) الراغب الأصفهاني ، المفردات فى غريب القرآن ، ص ١٦٦ ، القاهرة ، ١٩٦١ .

(٣) أحمد بن فارس ، ج ٥ ، ص ٤٣ .

(٤) نفس المصدر ، نفس الصفحة .

لقد انزلق المفسرون من المعنى السابق إلى ما يصدر عنه من انحرافات ، في وسط غير سوى مجتمعياً وسياسياً . حقاً ، قد أصبح الرجال ، كما يصرح المناريون ، « أعلم » و « أقدر » و « أغنى » من النساء ، عندما سيطروا ، بأنانية ، على زمام السياسة والاقتصاد . فتفوق الرجال معتصب ، وليس أصيلاً في الطبيعة البشرية ، كما تبينه السيكلوجيا الحديثة . إنه تفوق كسي ، في مجتمع سادته الأيبسية المطلقة ،

إلى حد أن النساء صرن كما يصفهن المناريون أنفسهم : « كالآئن الحاملة ، والبقر العاملة [. . .] فحق الرجال عن أمر ربهم [في العالم الإسلامي] فوضعوا النساء في هذا الموضوع بحكم قوتهم ، فصغرت نفوسهن ، وهزلت آدابهن ، وضعفت ديانتهم ، ونحفت إنسانيتهن ، وصرن كاللواجن في البيوت [. . .] فساعت تربية البنين والبنات ، وصرى الفساد الاجتماعي من الأفراد إلى الجماعات [. . .] لبث المسلمون على هذا الجهل القاضح أحقاباً ، حتى قام فيهم اليوم من يعبرهم باحتقار النساء واستعبادهن ، ويطالبونهن بتحريرهن ومشاركتهن في العلم والأدب وشئون الحياة . . . » (١) .

نعتقد أن الوضع سبق على هذا الشكل إذا لم تتحرر المرأة عملياً ، تبعاً لحدى الإسلام وما جاء به من الإصلاح ، نعى إذا بقيت للرجل وحده اليد العليا في لاقتصاد والسياسة ، أي السلطة المطلقة في الأسرة والمجتمع ، وله وحده .

• • •

لقد حرر الإسلام المرأة من الوأد : « من كانت له أنثى فلم يتدها ، ولم يهنها ، ولم يؤثر ولده عليها ، أدخله الله تعالى الجنة » (٢) . وحرّم الإسلام السبي ، والبطيرة ،

(١) تفسير المنار ، ج ٣ ، ص ٣٢٢ - ٣٢٤ ط ٤ ، القاهرة ١٩٦٠ . هاته التصريحات

التي تمض حل واثماً المتخلف عن مبادئ الإسلام الحق ، وعن تقدم الحضارة المعاصرة ، مظهر من تقديرة عمدهم ، وليست آراء مجموع المناريين . فالسيد محمد رشيد رضا يقف من قضية المرأة دين موقف أستاذته يكبر ، فتنبهه يبرر تمدد الزوجيات ويؤيده ، كما يبالغ عن « مزايها الحجاب » (انظر كتابه : فناء إلى الجنس اللطيف) ، انظر كذلك : المنحى الشمل : « قضية المرأة في تفسير المنار » في حولية الجامعة التونسية ، العدد ٣ سنة ١٩٦٦ ، ص ٥ إلى ٢٧ .

(٢) حديث نبوي نقله عن (تيسير الوصول) الأستاذ سعيد الأفغاني في كتابه الإسلام والمرأة ط ٢ ،

ص ٥٩ ، دمشق ، ١٩٦٤ .

إذ كان عرب الجاهلية يقولون : « الطيرة في ثلاث : في المرأة ، والدابة ، والدار » . فالإسلام ، بمواقفه تلك ، أعاد للمرأة كرامتها الإنسانية ، إذ سوى بينها وبين الرجل في حد القذف ، وهو تساو في العريض ، كما أقر الحكم بالقتل على قاتلها ، لأن دمها مساو لدم الرجل^(١) .

ومنح الإسلام المرأة حقوقاً كثيرة : على رأسها ، حق الحكم ، وحق الفتوى ، اعترافاً بأنها لا تقتل عقلاً^(٢) ودراية من الرجال^(٣) . وتردد عثمان بن عفان ، في أيام خلافته ، على بيوت أمهات المؤمنين مستشيراً في شئون الدولة . فلقد نصحته مرة أم سلمة ، نصيحة فيها من النقد السياسي بقدر ما فيها من الوعظ ، فرد عليها الخليفة معترفاً مقدراً شاكراً : « أما بعد ، فقد قلت فوعيت ، ووصيت فاستوصيت ، ولى عليك حق النصيحة . . . »^(٤) فبينما كانت المرأة في الجاهلية تورث وتبايع ، أصبحت المسلمة ترث وتتمتع بحق الملكية الشخصية والتصرف التام فيها وتستشار في تسير أمور الدولة .

تلك هي المرحلة الأولى في تحرير المرأة ، وإن لم تكن المرحلة الحاسمة والأخيرة . فلو أن الإسلام أتى في بيئة تسودها الأموسية^(٥) لقفز قفزة أبعد في تحرير وأنسة المرأة ، ولانغمر في الدفاع على الرجل ، لأن الرجل في النظام الأموسي ، يكون لا حول له ولا قوة . إن الأخلاقية الإسلامية تجعل دين القرآن يقف دائماً إلى جانب المقهورين على أمرهم ، إلى أن يتغلبوا على الضعيف والهوان . فالإسلام ، إذا هو لم يتخذ هذا الموقف : لن ينسجم مع واقعته التي تجعل منه « ديناً صالحاً لكل بيئة^(٦) » ولكل زمان » : كما يعتقد مجموع المسلمين .

(١) بينما كان الرومان وغيرهم من القلوب المتحضرة يبيحون للرجل قتل أزواجه .

(٢) انظر مثلاً ابن الجوزي ، سيرة عمر بن الخطاب حيث يروى مناقشة تشريعية بين امرأة وابن الخطاب اضطر الخليفة في آخرها إلى أن يترتب بخطه ، فراجع في حكمه مصرحاً : « امرأة أصابت ، ورجل أخطأ » [. . .] كل الناس أئمة من عمر ! » .

(٣) أمالي الزنجاني ، ص ١٢٥ ، ١٩٣٥ .

(٤) انظر : م . ف . matriarcat

النظام الأموي نظام تسود فيه المرأة ، وتخضع الرجل إلى سلطانها ، لأن نفقة الأميرة والتسيير العام في البيعة تحت مسئوليتها^(١) . أما في المرحلة الحالية من المدنية ، وقد أصبح واقع كل البيئات يرى إلى المساواة الاقتصادية والسياسية بين الرجل والمرأة ، فالقضية توضع بشكل آخر :

لقد حققت الإنسانية ، أو أنها في طور التحقيق ، ما يرى إليه الإسلام من اكتمال في المساواة . تشتغل امرأة اليوم ، وتنتج ، مثل الرجل ، وتنفق على المنزل والأسرة ، بما فيها الزوج والأبناء ، وتشارك المرأة أيضاً في كل الفعاليات المجتمعية ، ومن ضمنها الأعمال السياسية .

• • •

نحن هنا لا نعطي أى حكم قيمة على هذه الأوضاع ، وإنما نكتفي بوصف ما هو كائن ملحوظ . لقد تحررت المرأة ، عملياً ، فلن يجوز ، دون تناقض مرير ، أن تبقى قوانين الحالة المدنية الخاصة بها ، دون مستوى الواقع . فمن المستغرب أن نحتج ، في عام ١٣٨٧ هـ (١٩٦٧ م) بما جاء في تفسير المنار ، من أن المرأة : « تنازلت ، باختيارها عن المساواة التامة ، وممحت بأن يكون للرجل عليها درجة واحدة ، وهي درجة القيامة ، ورضيت بعرض مالى عنها »^(٢) . إن امرأة اليوم ترفض « التنازل » ، فما الحل ؟

إذا أجزنا رئاسة الرجل . كما يطالب بها المناريون ، انتقلوا بنا إلى الامتتاج الآتي : « فإن نشزت (المرأة) عن طاعته (أى طاعة زوجها) كان له تأديبها بالوعظ ، والهجر ، والضرب غير المبرح ، إن تعين تأديبها . يجوز ذلك لرئيس البيت [. . .] كما يجوز مثله لقائد الجيش ولرئيس الأمة »^(٣) . فطبقاً لأى حجة ، منطقية أو بيولوجية ، تعد المرأة جندياً والرجل قائداً للجيش ؟

ومن جهة أخرى ، بمستطاع المرأة أن تعكس معطيات الوضع فتتساو :

ما هي التدابير التي يجب اتخاذها في حق الرجل الناشز ؟

لقد ضرب بعض الصحابة نساءهم ، فما كان من النبي إلا أن ينهى عن الضرب

(١) كانت المرأة في (إسباطة) تتمتع بحق تعدد الأزواج .

(٢) تفسير المنار ، ج ٥ ، ط ٣ ، ص ٦٧ - ٦٨ .

(٣) نفس المصدر ، نفس ص .

وولين من يرتكب ذلك السلوك : « لقد أطاف بآل محمد نساء كثير يشكون أزواجهن ، ليس أولئك بخياركم »^(١) فاحتجاج كهذا ليس عجباً من نبي يصرح : « خيركم خيركم لأهله ، وأنا خيركم لأهلي »^(٢) . وينصح ، بلحاح ، في خطبة الوداع الشهيرة : « ألا فاستوصوا بالنساء خيراً ! »^(٣) .

إن الرئاسة تستلزم الطاعة ، والإسلام يصرح بأن « طاعة مخلوق في معصية الخالق » . فهل من ضمان على أن الرجل لا يستعمل « رئاسته » إلا في الطريق السوي ؟ فالقرآن يحض على أن لا تعصى المرأة النبي ، لأن النبي رسول معصوم ، فلا يطالبها إلا بالمعروف : « يا أيها النبي إذا جاءك المؤمنات يبائعنك على أن لا يشركن بالله شيئاً ، ولا يسرقن ، ولا يزني ، ولا يقتلن أولادهن ، ولا يأتين بهتان يفتريته بين أيديهن وأرجلهن ، ولا يعصينك في معروف ، فبايعهن واستغفر لهن الله » (المتحنة ٦٠ آية ١٢) .

فالآية لا تشترط ، في معاهدة المؤمنات للرسول ، بأن يعترفن برئاسة الزوج ضمن مقايضة يتنازلن بمقتضاها عن « المساواة التامة » [. . .] ، ويرضين بعوض مالى عنها ، كما جاء في تفسير المنار^(٤) . القرآن لا يطالبهن إلا بعدم الكذب ، ونيل الشريك ، كما يطالبهن بالاستقامة .

فخصوم الإسلام يفترون عليه عندما يتهمون بأنه لم يحفل بالنساء ، وأنه يعدهن (في نظرهم) مجرد « أشياء » لمتعة الرجل .

إن الآية المتقدمة تنوّه بين وتدخلهن في حوار مباشر مع النبي الرسول ، ويدور الحوار حول أمر دنى شأن خطير : الإيمان ، وأخلاقية السلوك العام .

فما يسميه المناريون « بالرئاسة » و « القيادة » هو ما يعبر عنه البعض بـ « القروامة » إذ يؤكدون أن قاعدة سلامة الأسرة هي أن تكون القروامة بيد الرجل ، ويعطى المؤلف على ذلك ما يسميه بدلائل ، منها : « توقان المرأة إلى قيام هذه القروامة على

(١) نقله عن سعيد الأفغاني ، نفس المصدر السابق ص ٥٥ .

(٢) الترمذى ، سنن .

(٣) ابن هشام ، سيرة ، ج ٣ ص ٤١٦ .

(٤) انظر هنا الصفحة السابقة .

أصلها الفطرى فى الأمرة ، وشعورها بالحرمان والنقص وقلة السعادة عندما تعيش مع رجل لا يزال مهام القوامة^(١) . يلاحظ السيكولوجيون أن المرأة المعاصرة، على عكس ما كتبه هؤلاء ، تشعر بالحرمان كلما استبد الرجل بـ « القوامة » .

• • •

كثير من خصوم المرأة (وخصوم المرأة خصوم للإسلام ، بالضرورة) ، يحتاجون بأحاديث لا يطمئن لها المنطق السليم لما فيها من تناقض ينشئ عن الزيف . . . لقد اتخذ زعماء الإسرائيليات من وضع الأحاديث سلاحاً لتهديم الكيان الفكرولوجى الإسلامى . فـ « الحرب خدعة » ، وقد خدعوا الإسلام بتوجيه مبادئه على نحو مغاير لواقعيتها ، وبتقليص آفاقها . وإلى جانب الإسرائيليات ، تلحلت العوامل السياسية بين الشيعة والعلوية وغيرها من الطوائف الدينية التى تجتهد لتحقيق أهداف سياسية . ومثال واحد يكفى للبرهنة على ذلك : تزعمت أم المؤمنين عائشة الهيئة المعادية لعل بن أبى طالب ، إلى جانب طلحة والزبير وغيرها من كبار أصحاب النبى . فاضطر المناوئون إلى عدم مواجهتها مباشرة ، لما تتمتع به من ثقة المسلمين ، فهاجموها ، من الهامش ، بأحاديث تنهم المرأة عامة فى دينها . وعقلها ، وحسن تدبيرها . من ذلك الحكاية التى رووها عن أبى بكر : « ما نجوت من فتنة وقعة الجمل إلا لما تذكرت من قول رسول الله : لم يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة » . حقاً ، يروى البخارى فى صحيحه حديثاً بالصيغة الآتية : « لا يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة » ، إلا أن التأويل الصحيح هو ما حملة عليه كبار الفقهاء ، من بينهم ابن حزم الذى قصر معنى الحديث على تجنب المرأة « ولاية » أو رئاسة الدولة (أى الخلافة العظمى) فحسب ، أما بقية المناصب فيجوز للمرأة أن تتولاها ، دون أية معارضة شرعية^(٢) .

إلى جانب وضع الأحاديث ، من لدن حركة الإسرائيليات والهيئات السياسية نجد عملية زيف ، من نوع آخر ، تتركز على تأويل أقوال النبى تأويلاً موهماً مغرضاً . من ذلك ما روي عن عائشة أنه جاء رجلان فادعيا أن أبا هريرة يتحدث أن النبى كان يقول : « إنما الطيرة فى المرأة ، والدابة ، والدار » ، فطارت مشقة

(١) فى ظلال القرآن ج ٥ ص ٦٠ ط ٣ .

(٢) فابو بكر ، إما أراد التبجيل على المسلمين ، اختصاراً لعل ، وإما اتخذ حديث موضوع .

من أم المؤمنين في الأرض ، وقالت : « والذى أنزل القرآن على أبي القاسم ! ما هكذا كان يقول ! إنما قال : كان أهل الجاهلية يقولون : الطيرة في المرأة ، والدابة ، والدار »^(١) .

فالاختلافات بين الرجل والمرأة (كالحيض ، والحمل ، والولادة ، والرضاع) اختلافات لا ينكرها الإسلام ، إنها خاصيات فيزيولوجية لا تضعف القوى الجسدية لدى « الجنس اللطيف » ، بل تعطيه مناعة ضد كثير من الأمراض (نسبة طول عمر المرأة أعلى من عمر الرجل ، كما ثبت ذلك بالإحصائيات ، على المستوى العالمي) . ثم إن آلام الحيض ، والحمل ، والمخاض ، والوضع ، تكسب المرأة قدرة خاصة على تحمل الآلام لا يعرفها الرجل .

(١) الإجابة لإيراد ما استتركه عائشة على الصحابة من ١٢٣ .

هـ - بين الأموية والأيبسية

ربما عارض بعضهم بما جاء في تفسير المنار^١ من أن الله قد فضل : « الرجال على النساء في أصل الخلقة ، وأعطاهم ما لم يعطهن من الحول والقوة . فكان التفاوت في التكليف والأحكام أثر التفاوت في القطرة والاستعداد »^(١) .

إنه . على ما يظهر . اعترض مردود على أصحابه . لأن العلم قد اكتسب معطيات كثيرة ومتنوعة لم تكن معروفة قبل الحرب العالمية الأخيرة ، فبالأحرى لدى معاصري الأستاذ الإمام الذي قام بدراساته التفسيرية الاجتهادية في أواخر القرن الماضي . لو عاش الأستاذ الإمام أحوال يومنا لكانت نظرفته إلى الوضع غير ما كانت في أوائل هذا القرن . تطبيقاً لمبدأ الاجتهاد الذي يقضى بوجوب « تغيير الحكم وتطبيقه على الحال الحاضرة » ، كلما حدث ما ترتب عليه مفسدة في زمن لم تكن تلحقه فيما قبله^(٢) . فالحديثون يعملون ، دائماً ، بالقاعدة الأصولية « درء المفسد مقدم على جلب المصالح » . فنحن اليوم في مفترق الاختيارات : إما أن نسهم في تنظيم المساواة فتوجهها . وإما ستم . بالرغم عنا . وفي اتجاه لن نرضاه ، ولن يرضاه الإسلام لنا .

• • •

إن ما روينا عن تفسير المنار يعكس موقفاً تحريراً ، وفي الوقت نفسه مظهراً من مظاهر التشبث بالأيبسية ، عن غير قصد وبكيفية غير مباشرة . ولقد ثبت . علمياً . أن اتجاه البيئة المتحضرة المعاصرة يتزع إلى القضاء على موارث النظامين : الأموي والأيبسي . ليؤسس بنيات مجتمعية جديدة : على معايير وقيم تفترض المساواة التامة بين الجنتين .

فما موقفنا من هذا ؟

• • •

السؤال يفرض نفسه على كل باحث . مسلماً كان أو غير مسلم . فنحن .

(١) ج ٣ ، ص ٦٧ .

(٢) ج ٤ ، ص ٣٥٠ .

كشهود عيان ، إذا أردنا أن نتجنب سياسة النعامة والعبث ، لزمنا أن نسجل الظواهر المجتمعية في البيئات المعاصرة كما هي .إنها تثبت (والأيام لا تريد ذلك إلا تأكيداً) : أن النظام الأموي قد دخل في خبر كان ، كما أن كهولة عصر الأيبسية تهوى نحو الشيخوخة والمهرم . لقد ظهر تفتح نظام جديد متكامل فيه الأيبسية مع الأموية ، داخل نسق جديد يحقق شباباً وحماساً . فلن نجدنا ، والوضع هو هذا ، أن نترك تحرير نهر النظريات يلهينا عن تلاطم أمواج بحر الواقع . علينا أن نسترشد ، قبل فوات الأوان ، فنضع أقدامنا في ممشاة نخترها ، عن دراية ، تقينا المزالق . أليس الإسلام « صالحاً لكل زمان ومكان » ؟

* * *

تلك هي بعض مشاكل المرأة ، كما توضع اليوم ، عرضناها في نطاق إسلامي متحيّز (actualisé) . لكن ، إلى جانبها ، اعتراضات توجه إلى الإسلام ، من الخارج (بالإضافة إلى التي تعرضنا لها) نود أن نختم ، مشيرين ، إلى إحداها لأنها أكثر التصاقاً بموضوعنا .

و - المسلمة والحياة الجنسية

يعتبر بعض الغربيين المرأة المسلمة شيئاً من متاع الرجل لا يتعدى أن يكون موضوعاً لشهواته ، إذ يرون أن أخلاقية الإسلام لا تخرج عن دائرة الجماع ، وأن ليس هناك ، حسب رأيهم ، ما يدعو الزوج إلى جمع غرائزه (الجنسية المهيجة)^(١) . لقد تفاقلوا عما يذكره القرآن من فضائل المؤمن الصادق ، مثل الطهر ، والتقوى ، والعفة . فهل من اللازم أن يستعمل القرآن كلمة « جمع » الشهوات ، أو ما يقابلها في اللغات الأوروبية ، بحروف لاتينية أو يونانية لنستطيع أن نؤكد أن في الإسلام واجبات أخلاقية ؟ . . .

الإسلام واقعي ، لهذا يكره العزوبة ، ويرى في الزواج حصانة ضد الزنى ومنيع الهبة والتضامن اللذين يولدان في الأسرة ، ثم يتشربان في مجموع الأمم . أوليس التكيف مع الحقائق الإنسانية من الواجبات الأولى ؟ . . . فالحياة الجنسية تلعب دوراً أساسياً لدى الكائنات الحية ، وكل معارضة للطبيعة لإخلال بالأجهزة المعنوية والنفسانية .

• • •

يحكى القرآن عن خطيئة آدم وحواء والأكل من الشجرة ، بيد أن الإسلام لا يؤيد الاعتقاد القائل بأنها خطيئة أصلية تتابع النوع البشري الذي بات ، من جرائها ، ذا طبيعة فاسدة مدنسة^(٢) . فالأهواء ، حتى الشهوانية منها ، والرغبات الطبيعية ، كلما كان إشباعها باعتدال وفي حدود العفة ، اتفقت مع الأخلاقية الإنسانية ، لأنها عناصر من صميم طبيعة الإنسان .

فالواقعية ، إذن ، تفرض على كل مجدد مسلم أن لا يتجمل من الاهتمام الذي أعاده الإسلام للغريزة الجنسية : إن معطيات الدين الإسلامي في مستوى الكائنات البشرية . فتفضيل الزهد والعفة على الزنى قاعدة من قواعد الدين الأساسية ، لكن العزوبة ، عن عقيدة وقناعة جنسية ، مكروهة ، لأنها معاكسة للطبيعة .

(١) من أولئك السيد Kem-Kamp الذي يذكره الأستاذ بوسكى Bouquet في كتابه « الأخلاق والأخلاقية الجنسية في الإسلام » ، ص ١٠١ باريس ١٩٥٣ .

(٢) سنحلل هذا الموضوع في الفصل المتعلق بمشكل الشر (انظر ، فيما يلي ، القسم الثاني الفصل الثاني) .

الفصل الثالث

الرق والذمة في الإسلام

نصل الآن إلى مشكل أخير ، هو الرق والذمة :
كيف يمكن التحدث عن الشخصية في بيئة تسمح شريعته بممارسة الرق
والذمة ، برغم ما فيهما من حظ بكرامة الإنسان ؟

* * *

١ - الاسترقاق

ألم تنف الشخصية عن الرومان والإغريق ، باسم معادة الاسترقاق^(١) .
حقاً . إن الإسلام ، في بدايته ، لم يبلغ الرق بكيفية نظرية مبدئية ، أو بأصح
عبارة . لم يستطع أن يفعل ذلك . فما قيل سابقاً عن المظهر الأنطولوجي والمظهر
الروحي للشخص ، ينطبق تماماً على العبد وعلى الحر ؛ لكليهما روح ، من ماهية
واحدة ، خلقها الإله الأحد ؛ وكلاهما عبد من عباد الخالق . فليس الفرق بينهما
نوعياً ، وإنما هو عرضي لا يتجاوز الوضع المجتمعي والقانوني لكل واحد . على أن
هذا الوضع القانوني قد دخلت عليه كثير من التعديلات الإصلاحية ، كما هو
واضح في مجموعة من الأحاديث والآيات . فتحرير شخص ما يعد تقوى وعملاً
ذا قيمة أخلاقية عظيمة : « .. وما أدراك ما العقبة ! فك رقبة » . .
(البلد ٩٠ آية ١٢ و ١٣) .

إن الإسهام في تحرير الرقاب لأفضل ما تصرف فيه الزكاة . أما العبيد ، من
غير المسلمين ، فيسترجعون كامل حريتهم وإذا نطقوا « بالشهادة » ، إذ الشهادة
تكسب صاحبها الحرية . فإذا رفض العبد الدخول في الإسلام ، تبقى له ، برغم ذلك ،
إمكانيات أخرى للتحرر . يستحب للتائبين أن يحرروا الرقاب ، أو يساهموا في
تحريرها : « والذين يظاهرون من نسائهم ، ثم يعودون لما قالوا ، فتحرير رقبة من

(١) انظر : هنا ، ص ١٥ و ١٦ .

قبل أن يناما ، ذلكم توغظون به . والله بما تعملون خبير » (المجادلة ٣٨ آية ٣)^(١) .
 وإذا عامل سيد عبده معاملة سيئة ، وجب على القاضى أن يحرمه ، دون
 اعتبار معارضة السيد . ولقد أوصى الله المؤمنين بأن يحرموا الرقيق بواسطة التعاقد :
 « والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم ، فكاتبوهم ، إن علمتم فيهم خيراً ،
 وآتوهم من مال الله الذى آتاكم » . (النور ٢٤ آية ٣٣) . إن العبد شخص .
 لذلك يحرم ، تحريماً قطعياً ، أن تمس كرامته أو أن يرغم على الفحش . فالإسلام
 يرحب ، أبداً ترحيب ، بالزواج بالعبد ، بقدر ما ينهى عن إرغام الأمة على البغاء :
 « ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ، إن أردن تحصناً ، لتبتغوا عرض الحياة الدنيا .
 ومن يكرههن فلإن الله من بعد إكراههن غفور رحيم » (النور ٢٤ آية ٣٣) .

فبمجموع المواقف فى السلوك اليومى يعترف المسلم للعبد بكرامته كشخص
 إنسانى . والواقع أن ليس هناك إلا سيد ، واحد أحد ، وعبيد : الله من جهة ،
 وبمجموع البشر من جهة أخرى^(٢) . فالسيد (أى الحر) مطالب بأن لا يخاطب
 الرقيق بلفظة « عبدي » أو « أمي » ، بل يوصيه الإسلام بمخاطبتهما : « غلامى » ،
 و « خادى » أو « خادمتى »^(٣) . ويطلب منه ، كذلك ، أن لا يحمل العبد أعمالاً
 شاقة ، وأن يعامله بمعاملة وإحسان : « وبالوالدين إحساناً [. . .] وما ملكت
 أيمانكم . إن الله لا يحب من كان مختالاً فخوراً » (النساء ٤ آية ٢٦) .

ومن مظاهر هذا الإحسان أن يسمع السيد عبده سبعين مرة فى اليوم ،
 كما حض على ذلك حديث نبوى : إنها دعوة إلى الرفق والتسامح .

والى جانب هذا الاتجاه الإنسانى ، وهاته العناية التى يحيط القرآن بها الرقيق ،

(١) انظر كذلك : (النساء ٤ آية ٩٢) .

(٢) لم يستعمل القرآن قط الكلمات المشتقة من جذر (ر . ق . ق .) الذى يعبر على الاسترقاق ،
 والامتعاد ، والاسترقاقية ، بل استعمل جذراً آخر (ع . ب . د .) الذى يدل على العبادة (العبادة الخاصة
 بالله) ، والطف ، والنفوس . وعندما يتحدث عن القضاء على اليهودية والاسترقاق ، يستعمل الجذر
 (ح . ر . ر .) الذى تأتى منه الحرية ، والتحرير والتحرر ، عوضاً عن الجذر (ع . ت . ق .) الذى
 يعنى المتق والتسريح .

(٣) جاء فى باب المتق (البخارى ، صحيح) « لا يقل أحدكم : أعلم ربك [. . .] ولا يقل
 أحدكم عبدي أمي ، وليقل : فتلى ، وفتلى ، وغللى » .

نجد أحاديث تزيد ذلك تأكيداً . فكثيراً ما صرح الرسول بأن العبيد إخوان لجميع الناس : كان بلال أول مؤذن في الإسلام ، ومن أول الصحابة المقرين ذوى الصدارة مع أنه أسود البشرة ، عبد حبشي قد اعتق . وأخيراً ، يجب اعتبار العبد كواحد من أفراد الأسرة ، فيقاسم السيد وأهله اللباس والطعام^(١) .

هكذا ، قد بذل الإسلام مجهوداً كبيراً للتخفيف من عبء الاسترقاق وإضعاف حدته ، لا سيما للعمل على إرجاع الشخصية الإنسانية للعبد وجعلها واعية عنده ، ومعترفاً بها من لدن الآخرين .

(١) خصص الأستاذ (برانشفيك R. Brunschwig) بحثاً هاماً عن الرقيق في الإسلام ، من وجهة نظر التاريخ والقانون والأخلاق (في إنكليزية الإسلام . ط ٢ الفرنسية مقال : « عبد » ، الكراسة ١ ، فصل ١) .

ب - الذمة

في هذا النطاق ، من الطبيعي أن يتمتع أهل الذمة ، هم أيضاً ، بكامل شخصيتهم في مظاهرها المختلفة : حرية الدين ، والحق في الثقافة ، واحترام لغاتهم وأعرافهم وقوانينهم الشخصية . فعابدهم ، ومقابرهم ، ومدارسهم ، ومحاكمهم أهل الذمة تتمتع بنفس القداسة التي لمساجدهم ومقابرهم ومحاكمهم المسلمين .

يضمن الإسلام للنبيين حرمة الأشخاص ، والممتلكات الدينية والثقافية والمادية ، لأن شريعة القرآن تعتبر قانون الذمة نوعاً من الضيافة بتعاقد . فإن كانت قد فرضت على النبيين الجزية ، فذلك في مقابل حمايتهم ، أي أن الجزية ضريبة يسهم بها الذي في تمويل المصالح العامة المشتركة .

فالنبيون غير ملزمين بالتجنيد للدفاع عن الوطن المشترك ، فعلى جيوش الدولة أن تصونهم من كل عدوان .

يصرح النبي ، دون التباس : « من ظلم معاهداً ، وكلفه فوق طاقته ، فأنا حجيجه إلى يوم الدين »^(١) .

وحتى قبل أن يصبح الذي معاهداً ، أي مواطناً للمسلمين ، يلزم هؤلاء أن يحترموا ويصونوا مقدساته ، طبقاً لأوامر الخليفة أبي بكر ، مخاطباً أول جيش توجه للخارج محارباً : « . . . لا تخونوا ، ولا تغلوا ، ولا تغدروا ، ولا تمثلوا ، ولا تقتلوا طفلاً صغيراً ، ولا شيخاً ، ولا امرأة [. . .] وسوف تمرّون بأقوام ، قد فرغوا أنفسهم في الصوامع ، فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له ، وسوف تقدمون على قوم يأتونكم بآنية فيها ألوان الطعام ، فإذا أكلتم منها شيئاً فاذكروا الله عليها »^(٢) .

• • •

فلا يجوز قتل الذي ، في حال من الأحوال إلا إذا ارتكب الجريمة الكبرى ، لأن عقاب الجاسوس هو القتل ، كانه مسلماً أو غير مسلم . إن التجسس يتقضى التعاقد . فالقهاء قاطبة يطالبون بعقاب أي أحد يظلم ذمياً ، ولكنهم يقررون أن المعاهدين أو النبيين ، إذا انتهضوا العهد أصبح حكمهم الحكم الحربي ، فيحاربهم

(١) البلاذري ، فتوح البلدان ، ص ١٦٢ .

(٢) الطبري ، تاريخ ، ج ٣ ، ص ٢١٣ .

الإمام بعد بلوغهم مأنهم . ذاك هو أوضح انعكاس للأخوة الإنسانية التي يفرضها الإسلام على كل مؤمن صادق نحو الذي .

أما المعنى القانوني والمجتمعي للجزية ، فيتجلى فيما روى عن قائد الجيوش ، أبي عبيدة ، على عهد عمر بن الخطاب . حشد هرقل جيوشاً ، لمقاتلة المسلمين ، فاضطر أبو عبيدة أن يسحب قواته من مدن الشام ، وأمر عماله بأن يردوا إلى الأهليين ما كان أخذ منهم من جزية ، وأن يخبروهم :

« إنما ردنا عليكم أموالكم لأنه بلغنا ما أجمع لنا من جموع ، وأنكم قد اشترطتم علينا أن نؤمنكم ، وإنا لا نقدر على ذلك . وقد ردنا عليكم ما أخذنا منكم ، ونحن لكم على الشرط وما كتبنا بيننا وبينكم إن نصرنا الله عليهم ^(١) » .

* * *

وأخيراً ، إن اللفة تساكُن ، والتواجد يخلق روابط تعامل وتعاون ومودة ، بحكم المواطنة ، مما يقضى على العصبية ، خصوصاً ونبي الإسلام يدين ويندد بالعصبية : « ليس منا من دعا إلى عصبية » ^(٢) .

ثم هناك مبدأ نبيل آخر تركز عليه الأخلاق الإسلامية : قداسة الحوار ، والذي جار ، ففي الجامع الصغير للسيوطي ، أن نبي الإسلام قال :

« الجيران ثلاثة : فجار له حق واحد ، وهو أدنى الجيران حقاً [. . .] فأما الذي له حق واحد ، فجار مشرك لا رحم له ، له حق الجوار » ^(٣) .

(١) أبو يوسف ، كتاب الخراج ، القاهرة ، ١٣٠٢ ، ص ٨١ .

(٢) التاج الجامع للأصول ، « كتاب البر والأخلاق » ، نقل عن المُرشد في الدين الإسلامي ،

ج ٤ ، ص ٢١ .

(٣) ج ١ ، ص ١٤٩ ، طبعه الحميد حتى .

القِسْمُ الثَّالِثُ

أين نحن اليوم ؟

الفصل الأول

المرتلة بين المنازل

١

انصلاح الثقافة الإسلامية عن تشخصها

من السهل على الباحث إبراز المظاهر الإيجابية لثقافة ما وللقدرة التي بلغتها ، أكثر من كشف جوانبها السلبية . والأمر كان دائماً على هذا النحو فيما يخص الثقافة الإسلامية ، فالدراسات التي اهتمت بعلاقات تلك الثقافة بالحضارة الإنسانية ليس بالإمكان إحصائها ، غير أنه من المستحيل ، إلى حد ما ، العثور على تحليل موضوعي لتدهور تلك الثقافة^(١) . حقاً يتحدث الكثير من الباحثين عن « انحطاط العالم الإسلامي » ، غير أنهم يفتلون الأسباب الحقيقية لتلك الانحطاط ، وكثيراً ما ينسبونها إلى الإسلام في ذاته .

سنحاول ، في هذا الفصل ، أن نبين الأسباب التي تبذل لنا ذات أهمية أساسية لفهم ذلك الانحطاط . فارتباطاً بالموضوع ، نضع هذه الأسئلة :

- أيجوز ، منطقياً ، أن نلقى مسئولية الانحطاط على « الإسلام » بوصفه ديناً ؟
- أم أن هذه المسئولية خارجية عنه ، وقد تحملها باعتباره واقعاً تاريخياً وثقافياً ؟
- إلى أي مدى يمكن تحديد ما يتصل بالإسلام (كدين وكأجهزة فكرولوجية وتاريخية) وما يتصل بالمسلمين باعتبارهم كائنات بشرية تحيا في أطر تاريخية ، وبجتمعية وجغرافية ؟

(١) انظر كتابنا : *De Dieu à l'homme* ، البار البيضاء ، ١٩٦١ ، الحديث السادس .

على مثل هذه المشكلات يجب تركيز جهد البحث لكي يتسنى لنا أن نفهم ،
بكيفية أعمق وأشمل ، ليس انصلاح الثقافة الإسلامية عن تشخصها فحسب ،
بل أيضاً ، انفتاحها واملها ، حالياً ، من إمكانات ،

• • •

سبق لنا أن تعرضنا لمسألة معارضة الإسلام القطعية لكل كنيسة ، كيفما
كانت ، واستنتجنا من ذلك أن المعنى الأكثر دقة لـ « النزعة الإنسانية » في الإسلام
يتمثل في تلك المعارضة للإكليريكية . بيد أننا نجد ، على العكس من ذلك ،
بعض المؤرخين الغربيين يعزّون سقوط الثقافة الإسلامية إلى انعدام « كهنوت
تشرعى حى » أى كهنوت يتصب نفسه مشرعاً في النطاق الزمنى ، وفي الميدان
الروحى ، كذلك .

إن المسلمين ينظرون للمسألة على نحو مختلف : فلو أنهم تبنوا جهازاً
يمسك باليد الواحدة السلطتين ، الزمنية والروحية ، لوقف حاجزاً بينهم وبين الإله ، ولما
كان يمثل تمهلاً بالنسبة للإسلام ، بل عقبة حقيقية أمامه . فعلم وجود الإكليريكية
مصدر للحرية الشخصية ، ومنع لإمكانية « الاجتهاد » في الدين والدنيا . حقاً ،
إنها حرية ، ولكنها حرية بالنسبة للذين يرغبون في بذل جهد للتفكير ، والذين
ينفقون العمل الضروري ليزدادوا معرفة بالقرآن والسنة . . . فالإسلام يرفض أى
جهاز كنسى ، لأن الأمر ، في نظره ، هو علم إمكان أى إنسان أو أية جماعة ،
مهما كانا ، تجسيد « سر المصير » و « تعالى » .

• • •

إن المؤلف ، بالنسبة للثقافة الإسلامية ، هو أن الاجتهاد ، لم يحترم بصفة
دائمة ، وعلى الخصوص من طرف « فقهاء » نصبوا أنفسهم ، بطريقة ما ، أوصياء
على « التشريع » ، فكافحوا من أجل « التقليد » أى من أجل الإخلاص الأعمى
للنصوص ، وهذا يعنى أنهم نيلوا التفكير ورفضوا كل جهد شخصى يرمى إلى
التأويل ، والشرح وتكييف المعطيات التشريعية مع مقتضيات التطورات المجتمعية .
لقد كان التقليد انتصاراً للروح القطعية ، فانهى تفشى الانجاء الشكلى

والحرق بالقضاء على روح المبادأة والإجهاز على فكر النقد : تجسد الاجتهاد ،
فقتلت النصوصُ الفكرَ^(١) .

* * *

نظمت جامعات (بورديو) و (شيكافو) تجمعا عالميا عن « تاريخ الحضارة الإسلامية » ، تلبية لمبادرة طيبة من الأستاذين (فون غرانبوم) Von Grünbum (من جامعة لوس أنجلوس) و (روبير براشفيك) Robert Brunschwig من السربون). لقد كان الموضوع الأساسي الذي دار حوله الجدل في تلك الندوة ، هو : « الكلاسيكية والانحطاط الثقافي في تاريخ الإسلام » .

لا يتضمن الكتاب حلولاً وإنما يطرح المشاكل ، بشكل واسع ، مشتملاً على شتى وجهات النظر ، فجاء دراسة غنية بالبحث والإحصاءات ، دراسة لم تحل إشكالاتاً واحداً (وليس هنا ما أودت التصدي له) ولكنها وضحت المعطيات وفصح المجال لأبحاث أخرى مقبلة^(٢) .

* * *

تبدو الثقافة الإسلامية لكثير من الغربيين المعاصرين وكأنها ترمم منحنى ، على الطريقة المعروفة لدى (اشبنجلر) و (تويني) و (سوروكين) في رؤاهم التشاؤمية والدائرية للتاريخ : تتقدم الإنسانية لتبدأ من جديد ، فكانها تدور في حلقة . هل هذه النظرية الحاملة التي تذكر : « العود الأبدي » عند (نيتشه) تكفي لتفسير صعود الثقافة الإسلامية وانحدارها ؟ لا نعتقد ذلك ، لأن هذه الثقافة تفتحت سيراً مع « تطور مؤنس »^(٣) .

تأسست الثقافة الإسلامية بالفعل تحت تأثير عوامل شتى ، منها ما هو نابع من العالم العربي منذ القرنين الأول والثاني للهجرة (٦٥ - ٧٠ م) ومنها ما يرجع لتأثيرات

(١) إننا مستبشرون بالمركبة الاجتهادية المعاصرة ، يرض ما يقتضها أحياناً من توتر فعال .

(٢) صدر في باريس كتاب يحوي بحوث هذا التجمع ، سنة ١٩٥٧ تحت عنوان :

"Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam", Paris, 1957, Ed. Besson.

(٣) نستدير هذا التعبير من جوليان هكسل في كتابه :

Splendor et Misère de l'Orient, Paris, Arthaud, 1955.

خارجية (القروس ، البيزنطيون ، واتصالات مع التقاليد اليهودية - المسيحية . .) .
لقد كان هذا التفتح شليد السرعة للدرجة أنه ما زال يثير تساؤلات ، وأنه لمفاجأة
حقيقية من التاريخ قل ما يجد بمثلا : صعود ثقافي لا يماثله في السرعة إلا التدهور .

• • •

منذ القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي) بدأ تدهور و الحضارة
الإسلامية . والأسباب هي : الانغماس في الشكليات ، عبادة الماضي (العادة)
مع رفض التجديد (فصار كل إبداع بدعة) . والمشكلة الآن هي معرفة إلى أى شيء
يعزى هذا الركود والجمود للفريين . ذلك كان هو الموضوع الأساسي لمناقشات
تجمع (بوردو) الذي أشرنا إليه .

ذهب معظم المشاركين القضاة إلى أن أسباب هذا التدهور داخلية ، أى أنها
أتت من المجتمع الإسلامي نفسه . يرى الأستاذ (لويس جاردي Louis Gardet) ،
وهو عالم ذو اطلاع واسع في الإسلاميات ، أن أطر التفكير في المجتمعات الدينية ،
سرعان ما أصبحت متصلة للدرجة أن أى نقد لم يمكنه بعدئذ أن يعطلمها ، بله أن
يصلحها ، ويرى كذلك أن انعدام وجود كهنوت تشريعى حى قد ساهم في حركة
التجمد تلك . فالحليفة لا يتوافر ، مطلقاً ، على السلطة الروحية : « إنه الحاكم
الزمنى المكلف بأن يعمل القوانين السياسية - الدينية سائدة في الجماعة » (ص ٩٩) .

أما الأستاذ (شارل بيلا Ch. Pellat) ، فبعد أن درس التدهور في النطاق
الأدبي ، ذهب إلى أن الانحطاط حدث في القرن العاشر ، وكان مصدره الازدواج
اللغوي : فنذ القرن السابع عشر الهجري (الثالث عشر) غدت اللغة العربية لغة ميتة ،
إذ أصبحت مجرد كليشيات ، وحشو ، وصيغ جامدة .

إن هذه « الأسباب الداخلية » تطفو في الفراغ إذا لم ترتبط بـ « الأسباب
الخارجية » ، نعى إذا لم ترجع تدهور الثقافة الإسلامية إلى عوامل جغرافية ، وإلى
وضع العالم الإسلامي في السياق العالمى المعاصر . فبدون التعرض إلى هذه العلاقات
والتأثيرات ، لن نستطيع فهم التنظيم السياسى ، ولا بنيت الاقتصاد والمجتمع الى
تمثل ، في آن واحد ، أسباب ونتائج التدهور الثقافي في تاريخ الإسلام .

نعم ، لم يعط تجمع (بوردو) الأهمية الأولى « للأسباب الخارجية » ، ولكنه
لم يهملها : لقد انتبه إليها (جاردي) خلال دراسته (ص ٩٣) ، كما أعطى الأستاذ

(أرمان أبيل A. Abel) تفسيراً جغرافياً (ص ٢١٠-٢١٣)، وكذلك الأستاذ (كلود كاهن C. Cahen) الذى خصص كل عرضه لهذا الموضوع .

• • •

قلما تعرض المدارس إلى هذه العوامل البالغة الأهمية التى لا ينبغي غض الطرف عنها . إن تفسيراً يبنى على إبراز الأسباب الخارجية يرضى المؤرخ الموضوعى الذى يلتزم بالبحث عن الحقيقة إلا أنه لا يحظى برضى ذلك « المؤرخ » المتحيز للاستعمار والذى ينصب نفسه مؤرخاً لكى يبرر استغلال العالم الإسلامى .

حقاً ، إذا كان الإسلام يحمل فى ذاته جرائم انهياره ، وإذا كان مصاباً بالعمى أمام الواقع ، وبالعجز عن التطور . فكيف تمكن ، منذ بدايته ، أن يساهم بكل سطوع وقوة ، فى تفتح ثقافة جديدة وفى تجديد الحضارة الإنسانية ؟ لقد كان عنوان تدخل الأستاذ (كلود كاهن) : « العوامل الاقتصادية والمجتمعية التى أدت إلى الشلل الثقافى فى الإسلام » (ص ١٩٥) ، وهذا العنوان يعطى مفتاح جواب على تساؤلنا .

• • •

لا يمكن أن يتجاهل مؤرخ الثقافة الإسلامية أن هذه الثقافة تميزت فى القرون الأولى للهجرة :-

— المرونة والسهولة ، الأمر الذى جعل مباشرتها للحقائق التاريخية والمجتمعية أكثر ضمانة لحيويتها وانتشارها .

— الأساس المجتمعى الواسع .

بيد أن عوامل خارجية جديدة ، خصوصاً منها عوامل اقتصادية ، انبثقت تعيث التوازن . فإذا نظرنا للمسألة عن كثب ، بدا جلياً أن فى تاريخ العالم الإسلامى ، كما يؤكد ذلك (الأستاذ كاهن) ، نوعاً من التوازن بين « المتخفى الاقتصادى والمنفى الثقافى » (ص ١٩٧) . ومع الزمن ، انحصرت هذه الثقافة بعد تجزئة الإسلام السياسية ، وبالتالى بعد تجزئته اللغوية : لقد كان هذا بداية لا مركزية الإدارة واختلال البنيات المجتمعية . تبلورت إذ ذاك النزعات الإقليمية الشعبية ، وتفككت

الثقافة الإسلامية ، وأخيراً : « إن تعدد اللغات ، في العالم الإسلامي ، حيث لم تعد اللغة العربية الفصحى ، في أغلب الأحوال ، سوى لغة مدرسية ؛ قد أضر بالاتصالات وتبجلى في تخلف ثقافي . فالفارسيون لم يمثلوا بكل التراث العربي . كما أن الأتراك ، فيما بعد ، لم يهضموا لا التراث العربي ولا التراث الفارسي » (ص ٢٠٠) .

• • •

ذكرنا ، منذ حين ، أن معظم المشاركين في ندوة (بوردو) يعززون التدهور الثقافي الإسلامي إلى أسباب نابذة من الإسلام ذاته . إن وجهة النظر هذه قابلة للمناقشة ، ولقد سبق لنا أن ناقشناها ، في مكان آخر^(١) ، فأبرزنا بعض الأسباب الخارجية التي أدت إلى ذلك التقهقر .

من بين تلك الأسباب الخارجية ، التصوف . فيما أن مصدر التصوف غير إسلامي^(٢) ، فقد غير الروح الأصلية للإسلام وغزا سائر بنياته . مع المتصوفين « المحترفين » بدأ المسلمون يستسلمون لأنواع شتى من القلدرية العمياء (تواكل ، وطرقية ، واعتقاد في تفاهة الزمن وفي لا واقعية الكون . . .) ، فكانت النتيجة هي « الزهد » في العالم .

إن انصراف الصوفية عن العالم إلى حياة أشبه ما تكون بالرهبانية . والانغمار في حياة الطرق والزوايا سارا في اتجاه معاد لكل تطور ثقافي ، أو تقدم ، فاختلفا عن قصد أو غير قصد ، مع توجيهات القرآن والسنة . إذ ينبغي لنا أن لا ننسى ، كما بذكرنا بذلك الأستاذ (لويس جاردي) ، أنه ليس للتصوف في الإسلام « سوى وضع هامشي بالنسبة للعلوم الدينية الرسمية » (ص ١٠٤) . وهل من غرابة في ذلك ؟ إن معظم الأفعال الصوفية غير إسلامية ، إن لم تكن ، في جل الأحيان ، ضد الإسلام . ولذلك قاومها كثير من المفكرين ، كالإمام ابن تيمية الذي يصف التصوف بأنه مجموعة من وساوس .

حقاً ، « إن المؤمن لا يعيش منفصلاً » عن الآخرة^(٣) ولكن ، من الثابت أن

(١) انظر *Etudes Méditerranéennes*, 5, Paris, 1959

(٢) التصوف في المني الملهي ، لا باعتباره تجربة روحية فردية .

(٣) Louis Gardet : *Journal du Caire* (٣)

الفكر الإسلامى يولى كذلك كامل اهتمامه للحياة الدنيوية ، يعمل على تنظيمها لتحترم فيها قوانين الله وحقوقه ؛ غير أن حقوق الله تتجاوب مع حقوق الناس ، كما يؤكد فقهاء الإسلام ، والمقصود هنا : « حقوق » ، ليس مجرد قيم تشريعية ، بل التزام نحو الله لفائدة البشر . فالإيمان ، فى الإسلام ، ليس تأملاً صرفاً ، إنه شهادة ؛ أى إقرار بحقيقة الله وعمل ، بمعنى التزام ، نحو الوجود الكلى للإنسان .

فالاقتراب من الخالق لا يتم إلا بالالتزام « من » أجل « ومع » المخلوقات .

السلفية الإسلامية والنهضة الغربية

١ - بين التقديس والتجاوز

ادعت الحركة الثقافية ، في عصر « النهضة » الأوروبية ، أنها فرصة للحرية والتجديد إلا أنها لم تكن تحرراً حقيقياً ، فهي لم تتحرر من النير الكليريكالى ، في العصور الوسطى ، إلا لتخضع ، بطريقة ما ، لثقافة اليونان والرومان ، « خطوة إلى الأمام ، خطوتان إلى الوراء » . من ذلك الوقت لم تعد اليونان موطن الأساطير ، كما كانت تعتبر سابقاً ، بل غدت ، هي نفسها ، أسطورة رائعة بالنسبة لأجيال النهضة الأوروبية ، وأُمتت ثقافتها تمثل عصر الحنين إلى السعادة الذى كان تحقيقه مستحيلاً ، في العصر الذهبي ، إن الإغريق موطن النماذج الثقافية ، إلى حد أن رجال النهضة الغربية ، برغم كونهم طلابين ، اضطروا إلى أن يدعوا مواقفهم ، وأن ينبروا مطاعهم الخاصة باعتمادهم على ما كان يتمتع به القدماء من كامل الاعتبار . هكذا التجأ مفكرو النهضة ، إلى « قداسة الكلاسيكيين » لكي يبرروا كل ما يبدعونه ويسبقوا عليه المشروعية .

منذ أن قرر الرومانيون أن يكون للثقافة والفكر الإغريقين القول الفصل في كل الشئون الفكرية ، ولدت « العادة » بالغرب ، وغدا تقليد تلك العادة أمراً لا مرد له . من ثم ، أصبح التراث الإغريقى ، في نظرهم ، جديراً بأن يظل عرفاً مستمراً وخلاقاً . لقد انتشر هذا الاعتقاد ، مع « النهضة » وعاد يمثل حجر الزاوية للحضارة الأوروبية . فبالنسبة للنهضة قد مثل اكتشاف التاريخ القديم (التراث الإغريقى وقد طعم بالتراث الرومانى) انبهاراً وحماساً ، وفى الوقت نفسه ، محاولة نزع القداسة عن العادة بفضل الرجوع إلى الماضى العتيق وقد تخلص من إضافات ومفاهيم العصر الوسيط . إلا أنه لم يمر إلا وقت قليل ، على تبجيل العصر القديم ، حتى بات قوة ضاغطة : إذ جعل رجال النهضة من الكلاسيكيين نماذج يستحيل بلوغها لشدة ما خصوها به من احترام كاد أن يكون تقديساً وعبادة .

بالإضافة إلى ما سبق ، نصطلم بمقارنة أخرى : يبحث رجال النهضة عن الاستمرار مع القدماء ، يقطع النظر عن العصور التي تفصلهم عنهم .
 ورجال الإصلاح في الإسلام ، هم كذلك ، يدعون إلى «السلفية» . أى إلى الاقتداء
 بـ «السلف الصالح» . فالسلفية تحاول ، بدورها ، بعث الإسلام بالرجوع إلى
 المنابع الأولى . هناك إذن تشابه ما بين اتجاه النهضة الأوروبية والتيار السلفى : فى
 الحالتين يحدث انقصاص فى الزمن ، ويحصل نوع من البتر فى التاريخ للعودة إلى
 الاستمرار .

ومع ذلك ، هناك اختلاف . فالنهضة الأوروبية أدانت العصر الوسيط فأوقفت
 بذلك نمو الحضارة . أما السلفية ، فهي على العكس من ذلك ، تدعو إلى العودة
 إلى أصول الإسلام ، فى جوهره ، دون أن ترفض المكتسبات الثقافية النافعة ، سواء
 كانت من منبع إسلامى أم لا : إنها الرجوع إلى الكتاب والسنة لتطهير العقيدة
 والشريعة من الخرافة والتصوف وما تفرع عنها ، وكذلك من التقليد وروح القطيع .
 تبحث السلفية عن وثبة الإسلام الأصلية فى صفاتها ، إنها رجوع مجدد ، فهي
 رد — فعل ككل لإصلاح : كانت « النهضة الغربية » حركة ضد العصر الوسيط ،
 كما كانت البروتستانتية ضد الكنيسة . فكل تقدم لا يتحقق إلا بردود الفعل . تلك
 ظاهرة تثير الدهشة ، ولكنها واقعية : فالتاريخ لا يعيد نفسه ، مهما حاول المرء .
 إن كلمة «نهضة» (Renaissance) تشير إلى العودة ، أى إلى استعادة الماضى فى شكل
 جديد ، كأن ليس هناك من سير إلى الأمام بل رجوع أو « بعث » ما مضى ،
 إنها ليست إبداعاً بل تقليداً .

أما المسلمون فلم يبنوا الكلاسيكية الهيلينية كهدف يصبون إليه ، ولكن كلحدى
 قواعد الانطلاق . فما صدر عن « دار الحكمة » ببغداد وشقيقتها قرطبة وفاس
 كان تجديداً أكثر منه « نهضة » .

يعتبر العصر الوسيط زمن إبداع ، بالنسبة للعالم الإسلامى ، وفترة شباب جديد
 بالنسبة للحضارة الإنسانية . فقبل السلفية الملح التحو الرجوع إلى العصر الوسيط ،
 يعنى الرغبة فى بعث روح المبادرة ، وروح النقد وإذكاء الفضول الفكرى والجهد
 فى البحث ، أى إلى الشوق إلى ما كانت تمتاز به النهضة الإسلامية الوسيطة . فالسلفية

علي هذا لا تغنى في الواقع ، إلا الاجتهاد . أى الرأى الشخصى ، وحرية التأويل ، التأمل في سائر الميادين .

* * *

بناء على ما تقدم ، بوسعنا أن نؤكد أن الصورة التى يكوّنها الغربيون . عن القرن الوسطى ، لا تطابق تلك التى لدى المسلمين . إذا كان الأوروبيون يرون أن « النهضة » تجاوزت العصر الوسيط نحو العصر الكلاسيكى القديم . فإن مؤرخى الإسلام يرون أن العصر الوسيط قد استوعب أحسن ما فى القديم ، ثم تجاوزه . وإن هذا التجاوز ، بالاستيعاب ، لم يكن له طابع أكاديمى : فبعد بزوغ الدعوة المحمدية ، وجد المسلمون أنفسهم مدفوعين ، بفعل التاريخ ، فزجوا جهد المحاكاة والتبني بالفكر الخلاق . إنه مزج ، كذلك ، بين المقدسات والدنيويات ، ولذا لم يتخذ المسلمون من التبوغ اليونانى (حتى فى الفلسفة والعلوم) نموذجاً مكملاً ، كما سيفعل رجال النهضة الغربيون ، بل مجرد شئء يجب أن يكيف ويتبنى ويصاغ من جديد . يجب إذن أن نتكلم عن ثورة ثقافية ، أما بالنسبة للنهضة الأوروبية فإن الأمر يتعلق بانفصال عن العصر الوسيط ، لتحصر كل الجهود فى تقليد الآثار القديمة باعتبارها آثاراً ضرورية ويعجز الإنسان عن الإتيان بمثلها لأنها نماذج بلغت الكمال شكلاً ومضموناً .

* * *

يمكن النظر إلى السلفية من جانبين مختلفين : فهى ، أولاً ، حركة تطهير ترجع إلى المتابع عساها تنفى كل ما علق بالإسلام ، خلال تطوره ، من خرافات وبذع ضارة ؛ وهى ، ثانياً ، كفاح من أجل فتح باب الاجتهاد . واعتماداً على مبدأ الاجتهاد ، أخذت السلفية المعاصرة تحيين^(١) الإسلام بتأويلات جديدة ، بغية تكيفه مع الأوضاع التى نشأت عن الالتقاء بالغرب فى القرنين التاسع عشر والعشرين (جمال الدين الأفغانى ، ومحمد عبيد ، ورشيد رضا . . .) . فى الحال الأولى ، كما فى الثانية ، تتجلى السلفية كحركة ثورية ، إلى حد ما . لقد كانت ثورية ، وليس ذلك منذ (القرن العشرين) بل منذ (القرن الثالث عشر) مع ابن القيم وأستاذه ابن تيمية .

(١) حين يحين = كيف مع مقتضيات العصر ؛ جدد طبقاً لمعطيات « الحين » (actualiser) .

ب - أسباب تعثر السلفية

ألا يجوز أن نؤكد أنه ما دام في الإسلام من يتجند للدفاع عن السلفية لابد من أن يوجد حل لتقهقر المسلمين ؟ لقد أخذ باب الاجتهاد يفتح ، بفضل السلفية ، كما بدأت جهود المسلمين تنضاف بنية إنشاء إنسان جديد ، في عالم جديد . حقاً ، إنه اتجاه ما زال متواضعاً ، ولكنه صادر عن عزم صارم .

بيد أنه يلزمنا ألا نتجاهل ما يعترض السلفية ، كما فهمت سابقاً ، من صعوبات وما يكمن فيها من نقصان . فترعوها ، في نهاية القرن التاسع عشر وبسبيل القرن العشرين ، لم يكن لديهم كامل الوعي بدنامية المجتمع الصناعي ، ولا بقوة ودور المصرفيين والتقنيين ، ورجال الأعمال ، في المجتمع المعاصر . ولم يدرك أولئك السلفيون الفروق الشاسعة الموحدة بين المنافع الاقتصادية وحاجيات البلاد الإسلامية : فالعالم الإسلامي لا يساهم إلا قليلاً ، وبطريق غير مباشر ، في الإنتاج العالمي ، بله في إنتاج الأقطار الإسلامية . لذا كان من المصحح على المصلحين السلفيين أن يدرسوا الوسائل التي يجب أن يتوفر عليها اقتصاد العالم الإسلامي ليصل إلى نبض طبيعي في الإنتاج .

فكرت السلفية المعاصرة في المشكلات الدينية بمعزل عن سياق التصنيع ، مع أن لعالم التصنيع مشاكل جديدة ، سيكولوجية ومجتمعية ، تتولد عن نمو بنيات مستحدثة في الأساطير العمالية .

بما أن السلفيين لم يدركوا العلاقة بين الإصلاح الديني ، من جهة ، والتطور المجتمعي والاقتصادي ، من جهة أخرى ، أنت آراؤهم كما لو أن العالم الإسلامي كان يتجه نحو حالة استقرار ، في حين أنه كان يتخطى في أزمة خائفة إثر الصدمة التي ترتبت عن مجاهدة الاستعمار والتصنيع . وسواء أردنا أم لم نرد ، نلاحظ أن « قهواء » الإسلام قد جردوا من سلطة التوجيه ، لفائدة الخبراء الاقتصاديين ، والتقنيين ، وقائدي الجماهير . إن هذا الوضع يستلزم عقلية جديدة ومعايير ملائمة . نشاهد الأساطير العمالية تحيا فتوراً ملحوظاً في ميدان المعتقدات والعبادات ، لأن « علماء » الإسلام عجزوا عن تكييف الإصلاح الديني مع عالم الصناعة

الحديث . والأمر كذلك بالنسبة للنخبة ، فهي الأخرى سائرة في الانفصال عن الدين ، لأن السلفيين ، بدل أن ينطلقوا من التيارات العظمى للفكر المعاصر ، اكتفوا بالتنويه والإشادة بالإسلام . وهذا إن كان محموداً في حد ذاته ، فهو لا يفيد الإفادة المتوخاة منه في المعارك التي تخوضها الديانات وفكرولوجيات اليوم . ونذكر ، على سبيل المثال ، الإمام السيد جمال الدين الأفغانى . فعندما تصدى « للمادية » ، قصد ، أولاً وبالذات ، لا دراستها موضوعياً ، أى علمياً ، بل العمل على رفضها ، بعد أن حصرها في جانب واحد من جوانبها ، هو الداروينية^(١) .

لقد وعى المسلمون تأخرهم منذ أن بدأ احتكاكهم بأوروبا المعاصرة ، صاروا يعون ، بحجة ، تخلفهم إذ أدركوا أن الحياة في انزال عن عالم اليوم محفوفة بالاختناق . إن التاريخ ليفرض على الشعوب أن تختار بين التطور أو الاضمحلال . بيد أنه غالباً ما تبدى الغرب في صورة الفاتح ، لا المساعد والمتعاون ، وفي هذا مفارقة لا ريب فيها . كان المصلحون الإسلاميون يتخلون من أوروبا نموذجاً ، وفي الوقت نفسه ، مرى لانقاداتهم ، لذا اضطر كل مصلح إلى القيام بدور مرشد ديني ، وقائد وطني مكافح ضد الاستعمار ، وأيضاً بدور المجدد في الميدان الثقافي . فلا غرابة أن نلاحظ أنه كثيراً ما يلجأ إلى إثارة عواطف الجماهير ، أكثر من عقلها ، فتتفعل بدل أن تقتنع .

فالإمام رشيد رضا ، مثلاً ، اجتهد في أن يعطى للمسلمين صورة زاهية عن دينهم يحق لهم أن يفخروا بها . غير أنها ، وإن كانت لا تخالف الإسلام في جوهره ، فإنه لا يوجد وراءها معطيات تأسيسية في الميدان الاقتصادي — المجتمعى . أما بالنسبة للسياسة ، فيكتفى السيد رشيد رضا بالإشادة بدور الخلفاء ، والدعوة إلى تنظيم الخلافة .

لم يؤثر السلفيون ، إذن ، في بنيت المجتمع الإسلامى المعاصر ، ولم يعيدوا النظر ، بشكل منهجي ، في أسس الدين ليلوروا إشكاليته في نطاق التاريخ الإنسانى المعاصر .

(١) انظر رسالته « الرد على التعريرين » (نقلها من الفارسية إلى العربية الأستاذ الإمام محمد عبده) .

تلك هى المهمة الكبرى التى يتحتم الاضطلاع بها ، وبدونها لن يستعيد العالم الإسلامى تحرره القلى .

• • •

لن نتحقق ، فعلياً ، أية حرية إلا إذا وعاما الإنسان كمتحرر : التحرر واقع حتى يستمر فى الفكرة التى نكونها عنه ، أى فى وعينا له . فى هذا الجهد وحده ، تكمن قيمة التحرر وافتتاحه على ما هو أفضل منه . فما إن تتصدى الفلسفة للمعركة من أجل إعادة تقييم علاقات البشر بعضهم ببعض ، وعلاقتهم بالطبيعة ، حتى تؤول إلى معرفة نضالية مكافحة ، مثل فلسفة المعتزلة ، فى عصر المأمون ، مثلاً .

فن غير الممكن تصور معرفة ليست تحرراً ، أو تصور تحرر ليس معرفة .

ونؤكد ، أيضاً ، أن هناك فلسفات تبقى تأملات مجردة ، صارقة اهتمامها عن كل نضال من أجل التحرر ، وعن كل جهد من أجل المعرفة .

الفصل الثانى

المسيرة الروحية ومشكل الشر

١

رؤية العالم لدى المسلم

لقد التزمنا ، فى هذا البحث ، بأن نقصر على القرآن والسنة المصدرين الأساسيين فى الإسلام ، بيد أننا ملزمون بأن نتأمل مشكلاً يتصل اتصالاً وثيقاً بموضوعنا ، هو مشكل تضعف الثقافة العربية الإسلامية ، على اعتبار أن الثقافة هى الميدان الذى تتحقق فيه مكونات الشخصية .

* * *

رأينا أنه من الضرورى أن نخصص جزءاً من هذه الدراسة للصعوبات التى يلاقها كل باحث عندما يتصدى للمفاهيم التى تتركز عليها الشخصية ، ويحاول أن يخضعها لمحك التفكير والتأمل ؛ وبالرغم من كوننا لم نخف تلك الصعوبات ، فإننا لن ندعى أننا قد وصلنا إلى إيجاد حلول لها .

قد يوجد من سيأخذ علينا وصف الشخصية : « الإسلامية » . فلو أكد له أن الإسلام ، فى عهده الأول ، قد رسم خطوطاً سارت عليها باستمرار حركة للنمو ، وكانت مصدر تقدم معنى وترقية إنسانية : فن العيب : إذن أن نحصر مقاييس الحكم على المسائل التى ندرسها هنا ، فى معايير القرن العشرين وحدها ، وهل جميع معاييرنا الحديثة صالحة ، وقابلة ، بكليتها ، للتطبيق ؟ إن الإسلام قد أقر مبادئ وطبقها ، فإذا كان البعض من تلك المبادئ لم يعد يساهم فى تطور الإنسانية ، فالإسلام بفضل الاجتهاد (أى الجهود الشخصية : حتى بالنسبة لتأويل النصوص المقدسة) ليستطيع أن يتكيف ويتجدد : مثلاً ، بإمكانه أن يتخلى عن بعض المبادئ (كالاسترقاق ، وتعدد الزوجات ...) ، وأن يبعث الحياة فى مبادئ

أخرى أصيلة . ألا يؤكد القرآن أن « لكل أجل كتاب »^(١) . يعنى أن لكل جيل رؤية للعالم تتناسب مع درجته من التطور ؟

* * *

إذا كان جوهر الشخصية يكمن في المعنى الدقيق . الحاد الذي يكونه الكائن البشرى عن كرامته وعن كرامة الآخرين ؛ وإذا كانت الكرامة تتمثل في وعي كل منا لأنا كقيمة — في — ذاتها ضمن علم من المغامرات عليه أن يعانها . كفامرة التحرر . مع احترام الآخرين ؛ وأخيراً ، إذا كانت الحريات تستلزم مسئولية كل واحد منا وتضامنه مع الآخرين ؛ ومساواته لكل الأشخاص : فإن الإسلام الصادق لن يكون إلا شخصانياً^(٢) . فبدلاً عن القدر الأعمى (الفاطوم) Fatum أقام الإسلام مفهوم « شخص » على استقلال الذات والمسئولية الفردية . فلم تعد الكائنات لعبة في يد القدر ، بل أصبحت ذوات أمام الكائن الأعظم . بإمكانها أن تلتزم ، وأن تحترم التزاماتها ، وأن تتيقن من أن الله ، هو أيضاً يلتزم ويحترم التزاماته .

* * *

المشكل الذي يواجهنا الآن هو أن نعرف هل يجد المسلم المعاصر ، في الفكر الإسلامى . قدراً كافياً من المرونة لروح البحث والنقد ، وطاقة وفيرة من التسامح تضمن له حرية الالتحام مع عالم اليوم ؟
وبعبارة أخرى : المشكل هو أن نعرف هل « النزعة الإنسانية » L'Humanisme في الإسلام ، في مستوى التكيف مع القرن العشرين . وتعى ذاتها وتفتح مع «
أو « ضد » روح القرآن والسنة ؟

إن الجواب جد بسيط : للإسلام إمكانيات قوية ومرنة على التكيف . كما تجل ذلك منذ انطلاقة الأولى ، على عهد النبي ومعه .

صادت مشاكل مماثلة الفلاسفة المسلمين : بيد أنهم وضعوها على نحو

(١) الرعد ١٣ آية ٣٨ .

(٢) للتفريق بين تحرر ، وحرية ، وحيات ، انظر كتابنا : حرية أم تحرر ؟

(تمت الطبع) ويمكن الرجوع إلى كتابنا Liberté ou Libération. Paris, Aubier, 1956.

مختلف . لقد كانت المهمة الأساسية ، بالنسبة لهم ، هي التوفيق بين الشريعة ومتطلبات العقلانية .

فبالرغم من إيمان الفلاسفة المسلمين بالمعتقدات والقوانين الشرعية ، وبأنها صدرت عن النوحى لا عن العقل ، لا ينكرون وجود قاسم مشترك بين الدين والعقلانية كما يعرفون بأن الإنسان غاية في ذاته ، وأن العقل واسطة للوصول إلى معرفة الحقيقة . يؤكد ابن رشد ، في كتيبه « فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من

اتصال » : « أن الفلسفة مباحة بالشرع بل مأمور بها على جهة الوجوب ، لأن الفلسفة أخت للدين : إنها مظهران مختلفان لحقيقة واحدة ، فلا تناقض بينهما مطلقاً إن كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع . أعنى من جهة ما هي مصنوعات . فإن الموجودات إنما تدل على الصانع المعرفة بصنعها . وأنه ، كلما كانت المعرفة بصنعها أتم ، كانت المعرفة بالصانع أتم ، وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحث على ذلك . فبين أن ما يدل عليه هذا الاسم ، (الفلسفة) إما واجب بالشرع وإما مندوب إليه ^(١) . ثم يثبت ابن رشد أن المسلم مطالب بالعقلانية والنظر الفلسفى ، وجوباً ، لا على جهة النذب ، ويستدل على ذلك بمجموعة من الآيات القرآنية ، قبل أن ينتقل ، في بحثه ، إلى الحديث عن البرهان وأنواعه وشروطه : « فأما أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به ، فذلك بين في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى ، مثل قوله : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » (الحشر ٥٩ آية ٢) . وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلى : أو العقل والشرعى معاً ، ومثل قوله تعالى : « أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شئ » : (الأعراف ٧ آية ١٨٥) وهذا نص بالحث على النظر في جميع الموجودات [. . .] إلى غير ذلك من الآيات التى لا تحصى كثرة » .

وينتقل ابن رشد ، بعد هذا ، إلى تقرير أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات . وأن اعتبار الموجودات هو استنباط المجهول من المعلوم ، واستخراجه منه بواسطة الأقيسة المنطقية . « إن هذا النحو من النظر الذى دعا إليه الشرع وحث

عليه هو أتم أنواع النظر بآتم القياس وهو المسمى برهاناً^(١)

• • •

نهج جل الفلاسفة المسلمين على هذا النحو الذى يستهدف التوفيق بين الدين والفلسفة ، مع اعترافهم بخاصية ما هو دينى وما هو فلسفى .

وعلى أى ، يمكن أن ينظر للإيمان فى معنى دينى (اعتقاد ، تصديق) أو فى معنى أعم (عاطفة ، اقتناع مذهبى أو فنى) لا يخضع للتأملات العقلانية لأن مجاله ليس مجال العقل ، فللملحد والعالم ، والمحِب ، والفنان . عواطف جياشة ، كما للمؤمن : إن اهتماماتهم لا تتحقق إلا بقدر ما « يؤمنون » بما يفعلون ويحبون . هناك ، بالنسبة للمؤمن ، معتقدات ، وفهمه لاعتقاده ، وهناك أيضاً تفسيره لاعتقاده ومعتقداته .

فإذا كانت « النزعة الإنسانية » عند المسلم هى أن يحقق مصيره كعبد لله ، فإن من صفات الله الخبير ، والرحمة ، والطيبوبة ، ويريد أن يكون عباده خيرين . رحماء ، طيبين .

كل حب يستلزم معرفة المحبوب ، إلى حد ما « سواء كان الحب حباً لله ، أو للبشر ، أو للطبيعة ، إلا أن معرفة الله تتحقق انطلاقاً من معرفة البشر ومعرفة الكون : « هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ؟ إنما يتذكر أولوا الألباب » (الزمر ٣٩ آية ٩) . فالمؤمن ينطلق ويرتفع من المخلوقات إلى الخالق ، ذلك أن الله قد « علم بالقلم ، علم الإنسان ما لم يعلم » (العلق ٩٦ آية ٤ و ٥) .

ألنسنا فى عالم المراجعة والاستلابات والحُرمان ؟ إن الله وحده يمتاز بأنه وحى خال من كل صراع ، وأنه القدرة على التأمل الذاتى بأكمل اطمئنان . فأثاره آيات على ربحته وعلى قوته الخلاقة اللامتناهية فى التنوع . وإن أروع الآثار هى الإنسان ، تلك الآلة الحية التى كرمها الله على العالمين :

« ولقد كرمنا بنى آدم ،

وحملناهم فى البر والبحر .

ورزقناهم من الطيبات ،

(١) نفس المصدر ، ص ٢ .

وفضلناهم على كثير من خلقنا . تفضيلاً » (الإسراء ١٧ آية ٧٠) .
 تبدأ . إذن . محبة الله بمحبة كل إخواننا في الإنسانية ، لأن الله قد فضلنا
 وكرمنا . جميعاً . وبالتساوى . على العالمين . فإذا أراد المجتمع الإسلامي أن يصير
 « كما يجب أن يكون » في تطابق منسجم مع صلق أصوله . فعليه أن يذكي
 بالجانب الإلهي كل ما يتصل بالإنسان . أي أن ينظر إلى الإنسان بمنظار القداسة .

٥ ١ ٥

ذكرنا . منذ حين « أن المعرفة تسبق كل حب : إن معرفة الله تحصل ،
 أولاً » ضرورياً . عن طريق معرفة الكائنات والأشياء التي أبدعها . فبالتعاطف
 معها ، وعبرها نرتفع إلى محبة خالقها . من هنا كان الاهتمام المتجذر في عمق الفكر
 الديني الإسلامي هو عدم الفصل . أبداً . بين العبادات والمعاملات . إلى حد أن
 الفقه يصب الكثير من عنايته على العلاقات المجتمعية . أكثر مما يفعل مع المعتقدات
 والشعائر^(١) ، فالمسلم « في » هذا العالم . و « من » هذا العالم . لكن . يتحتم عليه
 أن يتصرف بمقتضى وجود الآخرة حيث سيحاسب « عما قدمت يداه » . ولذا .
 فالنظرة الإسلامية للكون نظرة تتمركز فيها المقدسات بالدينويات .

(١) تختص كتب الفقه جل ضوئها بالبيع . والزواج ، والإرث أي للمعاملات .

دين الأمل

بالإضافة إلى علاقة الحب بالمعرفة ، توجد علاقة أخرى : اتصال الحب بالتضحية . فالحب الحق هو الذى يتقبل التضحيات من أجل حبه ، لأن التضحية تضفى على الحب قداسة .

تعرف الشعوب البدائية ، هى أيضاً ، معنى التضحية . لكنها تضحية لا تمارس كتجربة حب الله ، هذا الحب الذى يقتضى التضحية بالذات والامتناع عن الشهوات ، وتحمل الألم من أجل الآخرين . بل ، على العكس من ذلك ، يجعل البدائيون التضحية مبدأً أخلاقياً للإصلاح والتعويض . فالشقاء لا ينتج إلا عن أفعال الشر ، وبالتضحية يتقون غضب الآلهة . أما فى الإسلام ، فالأمر غير ذلك : إن القرآن لا يطلب من الإنسان إلا أفعالا^(١) فى مستواه ، فإذا قام بها ، كما يجب ، كفرت عن سيئاته واستوجبت عفو الله . إني حر ، ومارسى لحريقى تجرئى إلى اقتراف أخطاء ، لكنى ، مع ذلك ، أجد أماناً إمكانية التقرب من الله بالأعمال الصالحة ، وبالنية الطيبة ، وبالتوبة الصادقة . إن الشقاء بالنسبة للبدائي يتأتى من السيئات المرتكبة ، ولا أحد بقادر على أن ينقله من شقائه ، وكل محاولة من هذا النوع تعد خطراً عليه : لا منقذ لعالم السيئات إذن؛ إن الشقاء والخطأ قدر غاشم ، كالتخطيطية الأصلية . أما الإسلام ، فيعترف بحرية كل واحد منا ، وبالتالي يعتبره مسئولاً شخصياً^(٢) ، عن أفعاله « ولا تكسب كل نفس إلا عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى » (الأنعام ٦ آية ١٦٤) .

فليس هناك إلا حرية واحدة تسمن على حرياتنا ، هى حرية الله المطلقة ، بيد أن الله قد نظم العالم طبقاً لقوانين قارة أى للحنمية^(٣) .

لقد كان البدائيون يلقون الحق فى النار لاعتقادهم أن هؤلاء ، قد أصيبوا

(١) انظر ، قرآن : الأفعال ٨ آية ٣٨ - الأحزاب ٣٣ آية ٦٢ .

بالجنون من جراء ذنوبهم . بيد أنه إذا كان البدائي ينسب كل الشرور والمصائب إلى السيئات التي نقرؤها نحن ، أو اقترافها غيرنا ، فذلك لأنه يجهل مفهوى حرية الإنسان ومسئوليته . وبالتالي يجهل مفهوم « الأمل » .

إن المسلم ، على العكس من ذلك ، لا يسأل إلا عن نتائج أفعاله الشخصية ، فلا يتحمل أية مسئولية شمولية هوجاء ، أو خطيئة موروثه عن أى جد ، ولو كان هذا الجلد هو آدم .

فالمسلم ، إذن ، حر .

وأخيراً للمسلم سبب آخر يدفعه إلى الأمل : إنه يجب الله ، وإن الله لعادل : « إن الله لا يظلم الناس شيئا ،

ولكن الناس أنفسهم يظلمون » (يونس ١٠ آية ٤٤) ؛ (انظر كذلك : الآية ٥٤ من نفس السورة ؛ والقصص ٢٨ آية ٤٩ — الأنبياء ٢١ آية ٤٧) .

• • •

هناك ، على هذا ، عالمان ، عالم الخطيئة وعالم الأمل .

في الأول ، لا يوجد غير القلق : إننا مسئولون عما لا سبب له ، عن خطايا لم نقرؤها . فالإنسانية تحمل ، منذ بداية تكوينها ، أثقال الخطيئة الأصلية ، ويشعر مجموع الأفراد ، بدون استثناء ، أنهم آثمون لأن واحداً منهم عصى ربه ، في غابر الأزمنة ! هكذا نجد أنفسنا مذنبين ، مسبقاً ، قبل ممارستنا للحياة . إنها محاكمة تقام من أجلنا ، لكن في غيابنا ، ودون علم منا ! يا لها من مفارقة ! إننا متهمون بجريمة مبتايزة بيقية . نحن المذنبين — الأبرياء .

أما القرآن فيؤكد أن : « من عمل صالحاً فلنفسه ، ومن أساء فعليها » (الجاثية ٤٥ آية ١٥) . وتضيف آية أخرى أن : « من اعتدى ، فإنما يهتدى لنفسه ، ومن ضل فإنما يضل عليها » (الإسراء ١٧ آية ١٥) . استنتاجاً من موقف القرآن هذا ، فلا يُسأل أحد إلا عما أتاه ، هو ذاته ، من أعمال ؛ فليس من مسئولية هوجاء ، ولا من كيش فداء ، إذ لا يتصور أن يعبد الأبرياء متضامنين ، بالرغم عنهم مع المذنبين . لقد كان آدم وحواء ساذجين لأنهما اغترا بالشيطان الذي

استطاع أن يثير كبرياءهما ، وأن يتلاعب بضعفهما ، فوسوس لهما :
« قال يا آدم !

هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى ؟ » (طه ٢٠ آية ١٢٠) . فأجاب
آدم وزوجه أن نعم ، وأكلا من الشجرة :
« فبذلت لهما سواتهما .

وظفقا يخضفان عليهما من ورق الجنة .

وعصى آدم ربه ، ففرى » (طه ٢٠ آية ١٢١) .

هكذا انخدع آدم وحواء لإبليس ، فأذنب . فكان ، طبعياً ، أن يتحملا
مسئولية خطيئتهما .

فلماذا ، نحن الأبرياء ، نرغم على أن نفتسم معهما ذنباً لم تقترفه ؟
إن آدم وحواء لم يستشيرانا ، ولستنا مطالبين بـ « النهي عن المنكر » لأننا لم نحضر
ساعة « الأكل من الشجرة » . فلم إذن نعد « مدسسين » بخطيئتهما ؟

وكيف يمكن تبرير تلك المحاكمة التي مرت في خفاء الجلسات السرية ، وعبر
ليل الأزمات ، خارج كل عليّة ذات صلة في أو بغيري (باستثناء آدم وحواء) ؟
فهل وجودنا في هذا العالم كاف لإدانتنا ؟

إن عالم الخطيئة عالم رعب : قلق ، واهتمامات مزعجة ، دون ما سبب . . إنه
عالم الإبهام حيث يحيا الإنسان في خوف من الخوف . فإذا كانت بعض الأخطاء
تؤدي إلى مصائب ، فإن هذا لا يسمح لنا بأن نعم ، مثلما يفعل البدائي ، فندعي
أن سائر المصائب تنتج عن أخطائنا . كذلك ، لن نستطيع أبداً أن نفهم « بالخطيئة
الأصلية » كل ما يتناقض في علمنا ، مع المنطق ، ويصدم فينا حاسة العدل .
يلتجئ الكثير من الناس ، أمام شرور الحياة ، إلى تفسير « وظيفي » واحد ثابت :
خطيئة آدم وحواء !

لكن ، هل لهذا التفسير أن يزيل قلقنا المزمن وتشنج الفكر الإنساني إزاء المخاطر
الغامضة أو ما في الحياة من مجهول ؟ إنه تفسير كسول يترك النفس في حيرة ،
والفكر في ظلم . فلا صدق لـ « الخطيئة الأصلية » ، لدى المسلمين ، لأنها

لا تشفى غليل المنطق، ولا تحرر من أسر المجهول . إن المسلم يجد اطمئناناً في ما يؤكد القرآن من أن كل فرد لا يسأل إلا عما يفعل ، ومسئوليته نتيجة لحيته : إنه يصنع مصيره « بما كسبت يده » :

« تلك أمة قد خلت ،

لها ما كسبت ،

ولكم ما كسبتم ،

ولا تسألون عما كانوا يعملون » . (البقرة ٢ آية ١٤١) .

وفي الآخرة ، كذلك سيكون الجزاء على ما قدمه كل واحد من أعمال ، فالله « يجزي الذين أساءوا ، بما عملوا ، ويجزي الذين أحسنوا ، بالحسن » . (النجم ٥٣ آية ٣١) .

هذه النظرة الإسلامية إلى سلوك المرء في العالم تعارض ذهنية « كبش الفداء » إذ يتحتم على كل مؤمن أن يحقق مصيره بأعماله دون أن ينتظر أى « مخلص » ، أو فدية خارجية ، ف « ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع » ، يوم القيامة . لذا يحق على المؤمنين أن ينفقوا مما رزقوا « من قبل أن يأتى يوم لا بيع فيه ، ولا خلة ، ولا شفاعة » (البقرة ٢ آية ٢٥٤) .

• • •

كان « كبش الفداء » ، من أجل محو المسؤولية ، عادة عند البدائيين ، ولكننا ما زلنا نلاحظها ، حتى في مجتمعات القرن العشرين ، على أشكال مختلفة ، مثل الرهائن البشرية ، والغارات على المدنيين ، تسفكاً وانتقاماً ، وعسكرات الاعتقال الجماعى ، ومخابر التعذيب للاستنتاج ... فعالم الخطيئة قد عرف ، أيضاً ، تضحيات من أجل درع الشورر : كان القدماء يعلمون ، كل سنة ، كائنات بشرية لإتقاد ملئهم ، إنها تضحيات تقدم قدية على ذنوب لم ترتكب ، ولا تفهم ، على أخطاء احتمالية . وهكذا يعوض ، بأبرياء ، عن شر مجهول . ولكن ، أليست هذه « التضحية » في حد ذاتها شرّاً وعبثاً ، شر هو أكبر الشورر؟ وحتى في مجتمعاتنا الحديثة ما نزال نثار ونستقم من أقارب المحرم ، حيث الروح القبلية ما زالت

تستبد بلهينتنا وتجعلنا نعتقد أن لكل فرد ، بالرغم عنه ، نصيبه من أية خطيئة تصبر عن أى عضو من أسرته أو قبيلته .

هذه الذهنية ، إذ تعارض المسئولية الشخصية التى يتحدث عنها القرآن ، ترفض الاعتراف بالشخصية الفردية . ومعنى هذا أن التضحية ، عند البدائيين ، كانت تقديساً ، وكان من الممكن للقربان ، وهو يضحي به من أجل الآخرين تكفيراً عن أخطائهم ، أن يصبح « إنساناً — إلهاً » .

هناك تفسير آخر ، هو أمل ما يكون إلى التفسير الشعرية الرومانتيكية : فالمرء بعد أن يعاني الشر يتغنى به . إن البطل يشعر ، عند معاناته للألم ، بفرحة سابقة على دوافعها ، لأنه يعرف أنه بعد موته ، سيتغنى باسمه . ففى « إلياذة » (هوميروس) (نشيد ٦ : ٣٥٧ — ٨) تقول (هلين) لـ (فيكتور) .

« فالإلاه (زيوس) قد حملنا مصيراً مريعاً لكى تنغنى بنا الأجيال المقبلة » . لكن هذا الحل « الرومانتيكى » ليس إلا منفذاً للهرب من المشكل ، ما دام لا يتولد عن الشر إلا الشقاء ، بالرغم من الغناء والتغنى . فالمشكل يتصل مباشرة بالمتأفزين لا بالسيكولوجيا أو الآداب . فالمغنى لا يداوى وأكثر ما يمكن أن يفعله هو أن يسلى سامعيه . وقص (الأسبرين) لا تقوم أبداً مقام مضغ الجراح .

• • •

عالم الخطيئة ملء بجبروت الشر . فالمصير الذى قضى بأن يلد (زيوس) ابناً أقوى منه وابنة تساويه ليس إلا « الشر — القدر » الذى يفرض أحكاماً لا تقهر . فبالرغم عن (زيوس) انتزع (بروميثيوس) النار السماوية وأنبأها فى الأرض^(١) . كذلك الشأن بالنسبة لإبليس الذى حرّض آدم وحواء على عصيان أمر الله . إذا كان الإنسان قد خلق « على صورة الله » ، كما جاء فى « سفر التكوين » (٩ : ٦) من العهد القديم ، فإن هذه الصورة تتركنا لأنها مشوهة ، ومشوهة لأنها تجسد الخطيئة ، وإن أكبر شر هو شر التناقض . لماذا لم ينتزع الكمال الإلهى من « صورة الله » عنصر التدمير ، والقيح ، والبشاعة ، والشر ؟

فبين المثال الإلهي الأسمى والنسخة الإنسانية المأخوذة عنه هوة فظيعة .

كيف نتجاوز هذه الهوة ؟

لن يتم ذلك إلا بالاندماج في عالم الأمل ، ذلك العالم الذي يحقق فيه كل واحد خلاصه بما يقعله ، هو نفسه ، من أعمال سيكون مسئولاً عنها يوم القيامة حيث لا قربان ولا شفاعاة ، أو كما جاء في القرآن : « وانتقوا يوماً لا تجزى نفس عن نفس شيئاً ، ولا يقبل منها عدل ، ولا تنفعها شفاعاة ولا هم ينصرون » (البقرة ٢ آية ١٢٣) (١) .

• • •

لقد أشرنا ، سابقاً ، إلى معارضة الإسلام الصارمة لكل روح قطيعة (التقليد) . والواقع أن « الاجتهاد » و « التوحيد » يمثلان التوتر الأساسي في الفكر الإسلامي . وهذا يفسر لماذا لا يوجد كهنوت أو أية وساطة بين المؤمنين والله . فما أكثر الآيات القرآنية التي تدلن الشفاعاة .

والسؤال الآن هو هل تعد فكرة الإسلام عن علاقة الإنسان بالله مباشرة (أي رفض كل كهنوت روعي) عائقاً أم منبهاً لاندفاعات نحو التقدم ؟ ليس في إمكاننا الجواب عن مثل هذا السؤال لأننا هنا لا نسعى إلى أكثر من العرض والتفسير والتوضيح .

ولكننا نبرغم ذلك ، نؤكد أن تلك النظرة للأشياء خاصة بالإسلام ، وتميزه عن الديانتين الإبراهيميتين الأخريين ، وبالخصوص عن المسيحية ، المسيحية التي أتت بعد انقراض الثقافة الإغريقية — الرومانية . والواقع ، أنه بعد أن انقرضت تلك الثقافة (وهو مجرد حدث تاريخي) انقاد رجال الكنيسة إلى الجمع بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية .

لقد أخضعت هذه التيقراطية سائر القيم الدنيوية للقيم الدينية . غير أن المضحض للتاريخ المجتمعي يلاحظ أنه كثيراً ما انقلب الوضع فانتصرت الماديات على المعنويات . في البدء ، كانت السلطة الروحية منفصلة ، مطلقاً ، عن السلطة الزمنية (مملكة الله من جهة ، ومملكة قبصر من جهة أخرى) بيد أنه ، عندما اجتمعتا في يد الكهنوت ،

(١) انظر كذلك : (الإسراء ١٧ آية ١٥ والقصص ٢٨ آية ٨٨) .

شكل ذلك عقبة في وجه الدين المسيحي « فأصبحت المسيحية تمثل تأويلاً خارجاً عن تاريخ الإنسان ، مما يمنحها ، في جوهرها ، من التجاوز [. . .] لقد دخل العالم المسيحي مرحلة تنذر بالخطر عندما أصبح مرتبطاً بالديالية الرأسمالية البورجوازية . إن القيم المسيحية الأكثر سموً قد تلقت ، من الناحية المجتمعية ، تأثيرات تدفعها إلى الانزلاق ، مع هذا العالم ، نحو الهاوية . وهكذا تزداد الشقة استفعالاً بين العالم المسيحي والقوى الفتية بالعالم الجديد »^(١) .

أما في الإسلام ، فإن القيم الدينية تتلجم وتتلاحم مع القيم الدنيوية ، والفضل في ذلك يرجع للقرآن والسنة ، لا لأي كهنوت .

يمكن أن تختلف ، كامل الاختلاف ، آراؤنا عن هذا التداخل بين السلطين ، غير أن المسلم يرجع ذلك لشريعة الله دون تدخل تعسفي ، من أية جماعة أو أي فرد . هكذا يستبعد الإسلام استغلال بعض الناس الدين أو « الله » للدفاع عن بعض المصالح الخاصة . ومن هذا المنظار ، نستطيع أن نؤول جهود بعض « رجال الدين » في العصر الوسيط ، رجال فاضلوا بكل صلابة ، ليقلق باب الاجتهاد ، انتصاراً للتقليد الأعمى . وهذا أيضاً ما دفع ببعض المفكرين المسيحيين المعاصرين إلى القيام بـ « فصل ما هو روجي عما هو رجي »^(٢) كما دفع بالحركة السلفية المعاصرة إلى أن تخوض معارك لا هوادة فيها ضد الطرقية والتقليد .

• • •

لقد بذلنا جهوداً في هذا البحث لوضع بعض المشاكل المتصلة بتقهقر الثقافة الإسلامية ، أو بالأحرى ، عملنا على إعادة وضعها من جديد ، بيد أننا نظرننا إلى هذه المشاكل من الداخل ، كما فهمها المصلحون الإسلاميون وعانوها ، وما زالوا يحونها ويفكرون في إيجاد حلول لها .

تري هل سينجحون ؟

لقد بدأت المعركة ، وبلغ نداء للتجند والكفاح آذان المسلمين . ولعل هذه الأبيات ، لحمد إقبال ، الفكر الإسلامي ، تمثل صدى هذا النداء :

(١) مطيه ، ما هي الشخصية ؟ (النص الفرنسي ، ص ٧٧) .

(٢) عنوان مقال نشره مماويل مطيه سنة ١٩٣٢ .

« انهض أيها الساقى !
 واسكب خمره فى كأسيه
 اسكب أشعة القمر ،
 فى ليلة فكرى الكايبه
 عساي أقود المسافر التائه ،
 إلى داره التائيه
 عساي أملأ لهفأً وقلقاً ،
 المتفرج اللاهيه
 عساي أتقدم بحماس ،
 بحثاً عن أراض جديده زاهيه
 فأصبح رائد فكر جديد ،
 وداعيه » (١) .

• • •

هكذا ، لم يفقد المسلم الأمل ، بالرغم من مشكل الشر ، وخذلان البشر ،
 وبالرغم من التدهور المعاصر للثقافة الإسلامية والأزمات والهزائم التى عاناها الإسلام ،
 عبر التاريخ ؛ فهو ما زال يحتفظ برؤية متفائلة عن الكون : رؤية تمثل منبعاً
 لرجائه وحماسه . إن المسلم ملتزم ، دوماً ، ضمناً وعملياً ، فى مغامرة الإنسان من
 أجل التقدم : فلا إيمان « بالخطيئة الأصلية » ولا شعور « مأساوى » يقفلان الأفق
 أمامه . إن الاعتقاد بـ « المكتوب » ليس مرادفاً للجبرية المطلقة Fatalisme ولكنه
 استسلام مؤقت لأنه متفائل . هنا تكمن الأسس الحقيقية للروح الإسلامية وحنور
 الشخصية فى الإسلام .

(١) نقلنا هذه الآيات إلى العربية ، بصرف عن « الترجمة الفرنسية » : « أسرار غوى » .

الفصل الثالث

نافذة على المستقبل

علينا أن نستخلص ، من تطور الفكر الإسلامى ، عناصر جديدة تتناسب ومواقف جديدة . إن العقائد الموجودة فى عالم يتغير باستمرار لا يمكن تصورها إلا فى صيرورة .

فإذا كان من اللازم علينا أن نتكيف فى كل يوم مع ثقافات وفلسفات أخرى ، من أجل كل ما يتصل بحياتنا المادية ، وإذا كان مصير كل منا يوجد مرتبطاً بمصير شعب بكامله تتساكن فيه مختلف العقائد والجنسيات ، بله مصير قارة أو قارات ، فكيف يتأتى الاستمرار على إيقاع بطيء فى نطاق الفكر والفكرولوجيات ؟

إن لكل عصر واقعه وحقيقته ، كما يقول القرآن : « لكل أجل كتاب » (الرعد ١٣ آية ٣٨) ، ولن يحقق الإنسان ذاته ، بأصالة وصدق ، إلا عندما ينجح فى اتخاذ أحسن المواقف لإزاء هذه الأوضاع مع ما فيها من واقعية وشمول . فالإسلام مطالب بأن يواجه الحضارة الصناعية بفكر واقعى وبنظرات جديدة متعمقة حتى النهاية ، فى المشاكل الأرضية . ولن يؤخذ إصلاح المجلدين المسلمين ، بكامل الاعتبار ، ولن يقتدى بهم إلا بمقدار ما ينجحون فى توفيق المطلق والخلود مع نسبية الأرض وتغيرها ، وتوفيق الإيمان مع الأعمال اليومية العلمانية . فعليهم ، إذن ، أن يعيدوا النظر من أجل وعى جديد . إنها عملية تطهير روحى وسلوكى تفرض نفسها لإزاء الواقع المعاش .

كان المفكرون ينطلقون من الله لمعرفة العالم ، وقد آن الوقت لتنتقل من العالم نحو الله ، مع الآخرين . عوضاً من مشاهدة الله والزهد ، يجب أن نكون شهاداء على آثار خلقه تعالى : فلنخرج من انطواء الذات لنعمل ، ولنصير أفراداً ذرى فعالية ، أى ليكون كل واحد منا إنساناً بكل أبعاد الإنسانية ، وأن نقيم العمل من

جديد . فبالعمل ، وفي العمل ، يلتقي الإنسان بالإنسان ، وتتشأ علاقات مع الله ،
إذ العمل واسطة بين الناس ، وواسطة بين الإنسانية والله .

• • •

فما الحقيقة ؟

هل الحقيقة في علم المثل ، أم في علم العرف والعادة ؟
إذا اعتبرها المسلم كهلف يجب أن يحق ويكتسب ، صار حاملاً لحقيقة غير

مجردة . فالعمل ، كقيمة محسوسة ، يرد الإنسان إلى نفسه ، ويلخه في التاريخ ،
هكذا يصير المسلم شاهداً على وجود الحقيقة الإنسانية والصدق والأصالة ، مما يستلزم
حسن التدبير ، ومعرفة أفضل السبل لاستعمال تعاليم القرآن والسنة . إنها عملية
مزدوجة : تشذيب وتطهير .

الحقيقة في أساسها ليست واحدة ، فهي عند المسلمين غيرها عند سواهم (على
اختلاف صور الإلحاد والحلولية . . .) وإن لم تكن الحقيقة سوى فترة من فترات
صيرورة الديالكتيكية ، فهي ، مع ذلك ، ليست ذاتية محضاً ، أو موضوع مشاهدة ،
وليس توكلاً أو تعالياً مطلقاً . إن حقيقة مجردة تجزئاً صرفاً ، وغير مستندة على
أى نطاق محسوس ، ودون صلة بالواقع الحى المعاصر ، لا تستحق أن يطلق عليها
اسم حقيقة ، لأنها بعيدة عن المعاملات ، (أى كل التفاعلات التى تكون القسط
الأوفر من الفقه) . فحقيقة الوحى شىء ، أما تبرير كل شىء بالوحى فشىء آخر .
باستطاعتنا أن نعيد النظر في شرح كل آية أو كل حديث ، دون أن نشك في
الحقيقة الإلهية والقيمة الجوهرية للقرآن ، أو بعض ما جاء في السنة . فعلى من يريد
شرح نص دينى أن يكون مفسراً ، وفي نفس الوقت فيلسوفاً ، لأن دور الفقيه اليوم ،
كطور المحدث ، لم يعد متحصراً فى الشرح فحسب ، فهو مطالب أيضاً بالبحث
عن التكييف المناسب . فبدلاً من البحث الحرقى الجامد ، يجب أن يحصل تأمل
واع للنصوص ، وفحص دقيق للتاريخ الواقعى ، كما يعاينه الإسلام اليوم ،
وكما تعانیه الاتجاهات الموازية له^(١) . هناك خاصية للوحى ، كما أن هناك خاصية

(١) طبعاً ، الأمر لا يصدق هنا بمضات وأذواق عابرة ، لحقة سنية .

للتأمل في الوحي واتصال الخاصيتين وتفاعلهما هما اللذان أخصبا الفكر الإسلامي ،
في عصوره المهيبة (مثل عصر المعتزلة ، وعصر ابن رشد) .

• • •

لا يكون الوحي كشفاً وهداية إلا بقدر ما ينسجم وستوانا حيث يتأمن بالحوار مع تأملنا وبمشتا على أن نتقدم ونفتح ، وهنا لا يتأتى إذا أنزلت التعاليم جاهزة ومكتملة ، بكيفية نهائية . فالشرط الضروري لتحقيق فعالية تستهدف إصلاحاً حقاً هو قابلية الدين للتأمن والتكيف المستديم . وكذلك الجهود التي لا تبذل إلا لمواجهة حقائق الساعة ، من أجل القاعدية فحسب ، لا يتمخض عنها إلا تطور مصطنع . فتضاصر التوق إلى الحقيقة مع التجند من أجل التعاليم هو الطريق المعبود الذي يؤدي إلى تجديد أصيل . هذا الطريق يقود إلى معرفة دينية ، ولكنها معرفة تكافح من أجل سعادة عادية ، في هاته الدنيا : إنه يحفز الاهتمام بالتكيف المستمر مع الواقع الحالي الذي يستتير ، بدوره ، من نور الحقيقة وسبيل التراث الإسلامي الأصلي السائد الذي يسمح للتقاليد المكتسبة بالازدهار والتفتح نحو المستقبل ، كلما انطلقت من تعريف المسلم بأنه « من سلم الناس من لسانه ويده » (حديث) . بهذا ، سيسرّج الإسلام قلرة التوتر نحو شموليته البدنية ، من جهة ، ومن جهة أخرى ، سرى غليل ظمأ المسلمين إلى المثل الأعلى المزدوج : أي الحصول على خيرات الدنيا وجزاء الآخرة معاً^(١) . إنه بحث واقعي عن الحقيقة ، بقبطة وحساس . هكذا سينتقد عالم الغيبات دون أن يكون عائقاً عن تحقيق حاجيات الفكر ، والعلم ، والعمل .

إذا لم يحصل توافق تام بين العلم والمعتقدات الدينية ، فذلك لا يتج عن اكتشافات علمية خاصة ، ما دام الإسلام لا يتناقض معها ، بل يتبناها ويستقيها .

• • •

« اقرأ باسم ربك الذي خلق :

خلق الإنسان من علق ،

(١) هذا المثل الأمل هو ما يلخصه الحديث : « اجعل لقلبك كأنك تعيش أبداً ، واجعل لآخرتك كأنك تموت غداً » .

اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم ،

علم الإنسان ما لم يعلم » (العلق ٩٦ الآيات من ١ إلى ٥) .

هذه أولى الآيات التي أنزلت على محمد وهو بغار حراء ، وفي « العلق » إشارة إلى النشأة الأولى للكائن البشري ، ولقت نظر إلى علم الأحياء (البيولوجيا والفيزيولوجيا) . حقاً ، قبل معرفة « فرائض الطهارة » ، و « مناسك الحج » ، مثلاً ، يجب أن نتعرف على الإنسان ، هذا الكائن الذي خلق « من علق » ثم أصبح أحسن المخلوقات وأعزها على الخالق . فالمسلم مدعو إلى تعلم العلوم « الشرعية » والعلوم « الحكيمية » ، لأن الإسلام يتبنى كل المعارف ، ألم يخلق الله « الذي علم بالقلم ، علم الإنسان ما لم يعلم » ؟

فإذا قاومت الدين بعض الاكتشافات ، جاز الاعتراض بعدم اختصاص العلم للإجابة عن الأسئلة التي يطرحها الدين . العلم مبني على الملاحظة ، والتحليل ، والاستنتاج ، في حين أن الدين يعانى ، بلغنياً ، تجربة يحياها المؤمن مباشرة .

فالتحلاف يظهر عندما نحاول مقابلة ما نلاحظه بما نمانيه . وفي الواقع ، يوجد العلم لأن ظواهر الأشياء والكائنات لا تختلط بماهياتها . فاستحالة هذا المزج بين الظواهر والماهيات ، لتتيح لنا العلم ، كما تتيح لنا الميتافيزيقا والديانة . تلك ثلاثة ميادين للنشاط الفكري الإنساني تتواجد ، من غير أن تتداخل .

* * *

انقد أحل الإسلام « فكرة الأمة » محل العصية القبلية : فالأمة معشر شمولي حيث إكرام الضيف ، وقول الحق ، وحماية الضعفاء واللاجئين ، كلها مبادئ أساسية . هذا هو اتجاه الشخصانية الإسلامية كما تحلده ، أو على الأقل تلخصه ، الآية القرآنية الآتية :

« من أجل ذلك كتبنا على نبي إسرائيل أنه :

من قتل نفساً بغير نفس ، أو فساد في الأرض ،

فكأنما قتل الناس جميعاً ،

ومن أحيأها فكأنما أحيأ الناس جميعاً » (المائدة ٥ آية ٣٢) .

ونجد صلى هذه الآية يتردد في حديثين ، من جملة أحاديث كثيرة ، يستخلصان مبادئ الأخلاقية الإسلامية ومفهوم الإنسانية والإنسان في الإسلام :

« لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه » ^(١) .

« من فرّج على مؤمن كرباً من كرب الدنيا ، فرّج الله عليه كرباً من كرب الآخرة .

» ومن ستر مسلماً في الدنيا ، ستره الله في الدنيا والآخرة .

[و . . .] الله في عون العبد ، ما دام العبد في عون أخيه .

ذاك شعار السلوك الأمثل للمسلم في الحياة ، يفترض الحكمة الشهيرة : « أعن نفسك ، يعنك الله » .

* * *

يقول المثل : « لو أنصف القاضي لاستراح الناس » ، ونظن أنه من الممكن أن يقال : « لو أنصف الناس لاستراح القاضي » . ومعنى « إنصاف الناس » هو احترامهم للحقيقة وللواقع . وسينصف المسلمون عندما يتناولون القرن العشرين ، فلا يحكمون على منجزاته الحضارية وعلى تياراته الفكرية إلا بعد دراستها بتجدي وإتقان ، لتبقى استنتاجاتهم ملاصقة للواقع مقلعة للحقيقة . إذ ذاك يستطيعون بناء مستقبل على أسس أخلاقية الإسلام ويتبنون مكتسبات الحضارة المعاصرة .

(١) كلمة « الأخ » تسمى الأخ في الإنسانية ، كما شرح ذلك محشون ، مثل ابن مرزوق ، قديماً ، وكما تلقيناها عن محمد بن العربي الملوّي رحمه الله .

جدول الأعلام

(أ)

- أبيل أرمان ١١٩ Abel (A)
أرسطو ١٠
أفلاطون ١٢ - ٥٨
أفلوطين ٥٨
الأفغانى (جمال الدين) ١٢٤ - ١٢٦
الأفغانى (سعيد) ٩٠ - ٩٩ - ١٠٢
إقبال ٨٣
الأشمرى ١١

(ب)

- برانشفيك ١١٠ - ١١٧ Brunschwig (R)
إبراهيم الخليل ٣٠ - ٤٥
البخارى ١١ - ١٦ - ١٧ - ٢٠ - ٢٧
٤٧ - ٥١ - ٥٥ - ٧٧ - ٩٧
١٠٣ - ١٠٩

- برجسون (هانرى) ٢٧
بوسكى ١٠٧ Bausquet (J. H)
البلاذرى ١١١

- بلال (الصحابى) ١١٠
بلاشير (رچيش) ٢٨ Blachère

- بيللا ١١٨ Pellat (Ch)

- ابن أبى طالب (على) ١٠٣

- ابن تاووت (محمد) ٢٢

- ابن تيمية ١٢٠ - ١٢٤

- ابن الجوزى ١٠٠

- ابن حزم ١١ - ٢٠ - ٩٥ - ١٠٣

- ابن حنبل ٦١

- ابن الخطاب (عمر) ١٠٠ - ١١٢

- ابن رشد ١٣٠

- ابن مرزوق ١٤٥

- ابن نعم ٤٤ - ٩٧

- ابن عفان (عفان) ١٠٠

- ابن فارس (أحمد) ٩٨

- ابن القسيم ١٢٤

- ابن سينأ ١٧ - ٨٢

- ابن هشام ١٣ - ٤٥ - ٥٤ - ٥٧ - ٩٤

- ١٠٢

- أبو بكر (الصديق) ٥٦ - ٥٧ - ٥٨ -

- ١١١

- أبو بكرة ١٠٣

- أبو داود ٤٥

- أبو عبيدة ١١٢

- أبو هريرة ٢٠ - ١٠٣

(ث)

- الترملى ٤٧ - ٥٧ - ٨٨ - ١٠٢

- تبيي ٥٨ Thilet (Pierre)

- تويني ١١٧ Tayenbey

(ج)

- جاردى (لويس) (La) ٤٣ - ١١٨

- ١٢٠

- جرونبوم ١١٧ Van Grünbum

- جعفر بن أبى طالب ٤٤

- جهم بن صفوان ١١

- إبيليانى عبد القادر ٩١

(ح)

- الحجرى (محمد المهدى) ٩٠

- مریم (العنقاء) ٩٥
 المقدسی ٢٢
 مسلم (المحدث) ٤١-٤٣-٤٦-٤٧
 ٥١-٥٦-٦١-٩٧
 مونیه Mounie ١٣٩
 موس Mauss ١٩
 موسى (النبي) ١٨-٣٠-٤٥
 میرسن (I) Meyerson ١٥

(ن)

- النظام (لإبراهيم) ٢٠
 السنائی ٤٧
 نيتشه ١١٧
 نیکولسن (R. A) Nicholson ٢١

(ص)

- صعب (حسن) ١١

(ع)

- الملاف (أبو الخليل) ٢٠
 عائشة (ابنة أبي بكر) ١٠٣-١٠٤
 عيله (محمد) ٢٧-٨٨-٩٩-١٠٥
 ١٢٤-١٢٦
 العلوی (محمد بن العربي) ١٤٥
 عيسى (المسيح) ١٨-٣٠-٤٥-٥٩
 ٩٥

(ف)

- الفارابی ٨٢

(ق)

- القراقی ٢٧

(خ)

- خليفة (زوج النبي) ٩٧

(د)

- الداری ٦١
 دريد بن الصمت ١٧
 دو بولوار De Weauvair ٤٧
 ديكارت ٤٣

(ر)

- الراغب الأصبهانی ٢٨
 رضا (رشيد) ٩٠-٩٩-١٢٤-١٢٦

(ز)

- الزبير (الصحابي) ١٠٣

(ط)

- الطبري ١١١
 طلحة (الصحابي) ١٠٣

(ك)

- كامكامب Kem-Kamp ١٠٧
 كانط Kant ٤٢-٥٤
 كاهن (كلود) Cahen ١١٩
 كمال الحاج ٤٧

(ل)

- لايبتز ٥٤
 لوقي (R) Lauvic ١٩

(م)

- المأمون (ابن الرشيد) ١٢٧
 محي الدين عبد الحميد ٩٤

(هـ)

هوميروس ١٣٧
هيكلي (جوليان) ١١٧

(و)

وابصة بن معبد ٦١

(ي)

ياقوت الحموي ٢٦

(س)

سازتر ٤٧
سقراط ١٢
سوروكين ١١٧
السيوطي ٤٤ - ٥٤ - ٥٥ - ٩٧ - ١١٢

(ش)

شبنجلر Spengler ١١٧
شلمود (يوسف) ١٩
الشملي (المنجي) ٩٩
شيشرون ١٥

فهرس

صفحة	مدخل
٦	

القسم الأول معطيات أولية الفصل الأول

٩	١ - مفهوم « شخصية »
١١	— الاستقلال الذاتي للشخص
١٤	— من المدلول إلى الكلمة
١٩	— مفاهيم تمحور حول « شخص »
٢١	— « ذاتية » أم « شخصية » ؟
٢٤	— الشخص كائن يحيا ويعرف أنه يحيا
٢٧	٢ - الوعي
٢٨	— الأنا والآخر
٣١	— توتر التوازن
٣٥	— جسد لا جسم
٣٧	— حضور قريب ومتعال
٤١	٣ - تفتح الأنا
٤٢	— دينامية ثرية أو كرجيلو معكوس
٤٦	٤ - الشعور - الأفعال
٤٧	— المسئولية والشمول

الفصل الثاني المعطيات النشئية

٤٩	١ - من الجانب الأنطولوجي
٥٤	٢ - من الجانب الأخلاقي
٥٥	— الفرد والدولة
٥٩	٣ - البيئة الأخلاقية المجتمعية

صفحة

٦٤

القسم الثاني

تحفظات وتساؤلات

٦٥

الفصل الأول

التعالى

- ١ - هل للزمن وجود ؟ ٦٦
- ٢ - الرضى ٦٧
- ٣ - فكرة الإلحاد ٧٠
- ٤ - موقف الشخص إزاء قدرة الله المطلقة ٧٩

٨٥

الفصل الثانى

وضع المرأة

- (أ) تعدد الزوجات ٨٦
- (ب) المساواة بين الرجل والمرأة ٩٠
- (ج) ثورة من الجلولور ٩٣
- (د) الرجال قوامين على النساء ٩٧
- (هـ) بين الأمسية والأيسية ١٠٥
- (و) المسلمة والحياة الجنسية ١٠٧

الفصل الثالث

للرق والذمة فى الإسلام

- (أ) الاسترقاق ١٠٨
- (ب) الذمة ١١١

القسم الثالث

أين نحن اليوم ؟

الفصل الأول

المتزلة بين المنازل

١١٥	١ - انسلاخ الثقافة الإسلامية عن تشخصها
	٢ - السلفية الإسلامية والنهضة الغربية
١٢٢	(أ) بين التقديس والتجاوز .
١٢٥	(ب) أسباب تعثر السلفية .

الفصل الثاني

المسيرة الروحية ومشكل الشر

١٢٨	١ - رؤية العالم لدى المسلم
١٣٣	٢ - دين الأمل

الفصل الثالث

نافذة على المستقبل

١٤٦	جدول الأعلام
-----	--------------

كتب للمؤلف^(١)

بالعربية :

- مفكرو الإسلام ، الرباط (نقد)
- بؤس وضياء (شعر) منشورات عويدات ، بيروت
- دراسات في الشخصية الواقعية ، ج ١ ، « من الكائن إلى الشخص » ، دار المعارف ، القاهرة (الطبعة الأولى ١٩٦٢ ، والطبعة الثانية ١٩٦٧)
- جبل الظلم (رواية) المكتبة المصرية ، بيروت

تحت الطبع :

مجموعة قصص
أحرية أم تحرر ؟

بالفرنسية :

- *Chants d'Espérance*, le Puy, 1952 (épuisé).
- *De l'Être à la personne* (essai de personnalisme réaliste) Presses Universitaires de France, Paris 1954.
- *Liberté ou libération ?* éditions Mouton-Aubier, Paris 1956.
- *Misères et Lumières*, 1ère et 2e éd. 1958 et 1959 Paris. Troisième et quatrième éditions, Dar El-Kitab, Casablanca, 1961.
- *Du clos à l'ouvert* (vingt propos sur les cultures nationales et la civilisation humaine) Dar El-Kitab, Casablanca, 1961.
- *Le personnalisme musulman*, Presses Universitaires de France, Paris (3e éd., 1967)
- *Florilège de poésie arabe et berbère*, éd. l'Amitié par le livre, France, 1964.
- *L'ère de la détraumatisation*, (Le Cénacle libanais, Beyrouth, 1965).
- *Ma voix à la recherche de sa voie* (Poèmes, Ed. P. Seghers, Paris, 1968).
- *Ibn Khaldûn* (Philosophes de toujours, Seghers, — Paris 1968).

(١) من بينها ما ترجم إلى أكثر من عشر لغات أجنبية ، مثل الألمانية والصينية والروسية .

١١٨٣/٣١٥٣	رقم الإيداع
ISBN ٩٧٧-٠٢-٠٤٨٧-٠	الترقيم الدولي
١/٨٣/٩١	

طبع بمطابع دار المعارف (ج. ٢ - ع. ٠)

••795

هذا الكتاب

يبحث يقتصر على تعريف « الشخص » وتحديد أحواله ووضعيته ، ولقد اعتمد فيه مؤلفه على الاستنباط من المصادر الإسلامية الأولى الأساسية : القرآن والسنة ، وأهم إبراز الخطوط الكبرى للإسلام الأول ، إسلام محمد وصحبه ، فتناول بالدرس « الإسلام » قبل احتكاكه بالثقافات اليونانية والفارسية والهندية ، (وقبل تفاعله مع الثقافات الإسرائيلية والمسيحية) ، وذلك لإبراز العناصر المكونة لشخصانية إسلامية أصيلة .

فالقسم الأول يعدتنا عن « المعطيات الأولية » و « المعطيات النشئية » لشخصانية ، أما القسم الثاني فيحدثنا عن « تعالى » و « وضع المرأة » و « الرق والذمة في الإسلام » كما يعدتنا القسم الثالث من الكتاب عن « منزلة الثقافة الإسلامية بين المنازل » ، و « المسيرة الروحية وبشكل الشر » و « نافذة على المستقبل » .

يق أن نعرف أن هذا البحث صدر للمؤلف - أولاً - باللغة الفرنسية ، وبين يدي القارئ العربي ترجمته العربية .